Demócratas, liberales y republicanos

300
D38349

-François Prud'homme

Compilador

EL COLEGIO DE MÉXICO

DEMÓCRATAS, LIBERALES Y REPUBLICANOS

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

DEMÓCRATAS, LIBERALES Y REPUBLICANOS

Jean-François Prud'homme
Compilador

EL COLEGIO DE MÉXICO

D383

Demócratas, liberales y republicanos / Jean-François Prud'homme, compilador.- - México : El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2000
217 p. ; 22 cm.

ISBN 968-12-0875-7

1. Democracia. 2. Liberalismo. 3. Republicanismo. I. Prud'homme, Jean-François, comp.

Portada de Irma Eugenia Alva Valencia
Ilustración de portada: Paul Klee,
Semicírculo hacia lo angular, 1932,
acuarela sobre papel, 43 x 30 cm

CREATIVE COMMONS

Primera edición, 2000

D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.

ISBN 968-12-0875-7

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción
Jean-François Prud'homme 9

I. La lucha de las solidaridades so capa de la identidad
André J. Bélanger 29

II. El liberalismo político en estados plurinacionales: Rawls, Habermas y la legitimidad del federalismo plural. El caso español
Ferran Requejo 43

III. Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas
Rodolfo Stavenhagen 73

IV. Autodeterminación: algunos comentarios precautorios respecto a la retórica de los derechos
Ronald Beiner 93

V. Derechos, teoría política y democracia
Chantal Mouffe 117

VI. Las sociedades civiles entre la diferencia y la solidaridad: reflexiones sobre la integración en la fragmentada esfera pública
Jeffrey C. Alexander 129

VII. El discurso contemporáneo norteamericano: la sociedad civil y sus dilemas
Jean L. Cohen 143

VIII. Simpatía por las flores. Otra divagación sobre la sociedad civil
Fernando Escalante Gonzalbo 163

IX. Notas sobre el ciudadano y la nación
Rafael Segovia 171

X. Ciudadanía, instituciones y estado de derecho
Juan Carlos Portantiero 177

XI. Populistas, republicanos y demócratas
Guy Hermet 187

Bibliografía 207

INTRODUCCIÓN

JEAN-FRANÇOIS PRUD'HOMME*

El fin del siglo XX presenta una multiplicidad de fenómenos que cuestionan las concepciones generalmente aceptadas en el mundo occidental en torno a las formas deseables de organización social y política. Lo que aparentaba ser una trayectoria histórica lineal hacia la consolidación del Estado nacional y la ciudadanía liberal como modelos ideales de la comunidad política y de pertenencia a ella, muestra signos de perturbación y aparentes retrocesos. Problemas de geopolítica e integración nacional que se daban por resueltos desde hace tiempo, vuelven a manifestarse y, en ocasiones, hasta constituyen una amenaza desestabilizadora para el sistema internacional.

Llama la atención que muchos de ellos afligen a Europa, el continente que dio origen a los modelos modernos de organización social y política. El estallido de violentos conflictos étnicos en el margen oriental de ese continente, la aparición o persistencia de demandas de reconocimiento de las particularidades culturales en Estados-nación consolidados y el choque cultural provocado por los movimientos migratorios masivos y sostenidos recuerdan la fragilidad y alterabilidad de dichos modelos. Todos esos fenómenos tienen por común denominador la definición de identidades colectivas y la pertenencia a comunidades imaginarias, para usar la expresión de un conocido antropólogo.

Pero a la vez, en las mismas sociedades, hay una tendencia hacia la exaltación de los valores individuales y universales: las múltiples manifestaciones de promoción y defensa de los derechos de la persona, las reiteradas convocatorias al fortalecimiento de la sociedad civil, el creciente sustento legal a políticas de la diferencia que crean minorías virtuales definidas con base en particularidades individuales y el activismo en favor del intervencionismo humanitario en asuntos internacionales ilustran esa tendencia.

Esta aparente contradicción entre movimientos que en el seno de una misma sociedad, reclaman mayor reconocimiento tanto de los derechos colectivos y particulares como de los derechos individuales y universales, no se limita sólo a las sociedades europeas. En distintos lugares del mundo se puede observar cómo se combinan, de diversas maneras, reclamos en favor de un tipo u otro de derechos. Resulta arduo establecer una tipología que proponga una explicación general del

* El Colegio de México.

fenómeno. Hay sociedades que transitan de una organización social y política basada en principios comunitarios hacia otra en donde prevalecen los derechos individuales. Al mismo tiempo, las sociedades en las cuales se había consolidado el individualismo jurídico asisten a la reaparición de demandas de carácter comunitario. En ambos casos, los argumentos en que se apoyan esos reclamos de protección jurídica abogan en favor de la mejoría del Bien Común. Así lo muestra el polifacético debate filosófico que se ha desarrollado acerca del tema en los últimos años.

Si hay algo claro detrás de esos fenómenos concurrentes, aunque no necesariamente vinculados en términos causales, es que el modelo moderno de organización política y social que es el Estado nacional y su mecanismo de integración y legitimación, que es la ciudadanía, son objeto de una seria puesta en cuestión. Es probable que los problemas que están en el origen de dicha puesta en cuestión estuvieran siempre presentes en los procesos de consolidación de los Estados nacionales. Sin embargo, su interpretación se apoyaba en la certidumbre bastante generalizada de que existía un modelo ideal hacia el cual tendía el desarrollo de las comunidades políticas modernas, como lo mostraron en su tiempo las reflexiones sobre el *state* y el *nation-building*.

Este libro trata del *malestar* que caracteriza a la pérdida de certidumbre en torno a los modelos de ciudadanía y constitución de las comunidades políticas. Es el resultado de un coloquio que se organizó en El Colegio de México en torno a la discusión de cuatro temas que están estrechamente vinculados entre sí: la constitución de identidades colectivas, la relación entre derechos individuales y colectivos, la concepción de la sociedad civil, así como la función del Estado de derecho. Las aportaciones individuales de los autores muestran las múltiples facetas del debate contemporáneo acerca de esos problemas.

El título, *Demócratas, liberales y republicanos* refleja la conciencia de que detrás de la aparente homogeneidad en la concepción moderna de la ciudadanía y sus instituciones se esconden diversas tradiciones de pensamiento.[1] Esas corrientes se fueron consolidando en la obra de filósofos políticos tanto clásicos como contemporáneos: los nombres de Rousseau, Locke y Maquiavelo o de Walzer, Rawls y Sandel son los que vienen inmediatamente a la mente. Pero esas ideas se encuentran también en movimientos que contribuyeron a dar una forma específica a las comunidades e instituciones políticas de distintos países. En el universo de los países democráticos europeos, las experiencias francesa, británica y suiza, por nombrar algunas, terminaron produciendo modelos particulares de

[1] El propósito no era tanto establecer una tipología de las distintas tradiciones de pensamiento como de subrayar su existencia y diversidad. De hecho, pocos filósofos políticos contemporáneos involucrados en el debate en torno a la ciudadanía resisten la tentación de elaborar su propia clasificación. En este caso, el título del libro así como la descripción de las tradiciones de pensamiento deben mucho a los "modelos cívicos" utilizados por Fernando Escalante en su *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1992.

convivencia política de la misma manera que en América las historias mexicana, chilena, estadunidense o canadiense expresan soluciones diferentes al reto de la constitución de comunidades políticas modernas.

De hecho, una revisión atenta a las tradiciones de pensamiento mencionadas arriba revela concepciones y valoraciones muy distintas de los elementos que conforman los modelos ideales de comunidad política. Cada una de ellas asigna a los ciudadanos cualidades particulares: la tradición republicana valora la virtud; la liberal, la tolerancia; y la demócrata, la participación. Cada una de ellas atribuye también un peso propio a las esferas pública y privada en la búsqueda de la armonía social: la razón de Estado prevalece sobre el interés individual entre los republicanos, mientras que la protección de la libertad del individuo es primordial entre los liberales.

Esas diferencias se reflejan también en el reconocimiento de los derechos de los miembros de la comunidad. En la tradición republicana los derechos individuales son asimilados y subordinados al bien público. La existencia de un Estado fuerte, moralmente superior, permite la salvaguardia de los intereses individuales, tal como lo argumentó Hobbes, siglos atrás. La corriente liberal insiste más bien en la defensa y protección de derechos individuales y universales: el ciudadano requiere de garantías no solamente en su relación con sus conciudadanos sino también frente a los eventuales excesos del Estado. Y la tradición demócrata abre la vía a dos tipos de soluciones en cuanto a la concesión de derechos. El primer tipo hace converger voluntad general y bien común y se asemeja a la concepción republicana de los derechos. El segundo interpreta el concepto de voluntad general a la luz de las exigencias de la participación y del autogobierno. La idea de comunidad ocupa un lugar importante en esa interpretación y da paso al otorgamiento de una variedad de derechos colectivos diferenciados en el seno de una misma entidad política.

Para terminar con esta caracterización sumaria de las tres tradiciones, cabe mencionar sus respectivas concepciones de las instituciones políticas. La concepción republicana del Estado está marcada por el sello del jacobinismo: las instituciones centralizan la autoridad, educan y movilizan a los ciudadanos y garantizan mediante la homogeneidad cultural, la igualdad en el cuerpo político. En la doctrina liberal clásica, como es sabido, el Estado asume funciones mínimas que son habitualmente asimiladas a un relativo *laissez-faire* cuyo límite es la protección de los derechos individuales. La teoría dice poco en cuanto al grado deseable de centralización de la autoridad. Sin embargo, las particularidades de las colectividades siempre se expresan mediante el filtro de los derechos individuales. Por último, la tradición demócrata se divide aquí también entre dos modelos institucionales. El primero presenta fuertes tintes jacobinos y se asimila al ideal de las instituciones republicanas. El segundo, mediante la valoración de la comunidad y de la participación, introduce dimensiones de heterogeneidad y asimetría en la organización política. Las instituciones deben reflejar la multiplicidad de los intereses e iden-

tidades mediante arreglos de devolución de poderes hacia las comunidades, grandes o pequeñas. En esa concepción se abre un espacio para fórmulas tales como el federalismo asimétrico o el semiunitarismo.

Está claro que se trata de modelos ideales que tanto en el universo de la filosofía como en el mundo de la política real dan lugar a gran número de variantes. En las ciencias sociales contemporáneas, más particularmente en la sociología, la reflexión sobre la ciudadanía ha sido marcada durante años por el trabajo de T. H. Marshall.[2] Las conferencias que dictó a mediados del siglo el sociólogo británico sobre la historia del desarrollo de la ciudadanía en Inglaterra, han tenido gran influencia en la concepción evolutiva de la conquista (y la concesión) de los derechos ciudadanos: de allí surge la inspiración para el uso, ahora común, del término "generación" para referirse a los distintos tipos de derechos de la persona.

Por ello, vale la pena recordar la interpretación de Marshall al respecto. En el inicio, la ciudadanía era un *status* asociado a la pertenencia plena en una comunidad. Por definición, la noción de *status* supone una distribución desigual del reconocimiento social. Con el progresivo desarrollo de la economía de mercado, la ciudadanía pasó a adquirir un significado de igualdad en derechos y deberes. Esa igualdad se difundió consecutivamente en tres ámbitos del quehacer humano: el civil, el político y el social.[3]

Los derechos civiles, cuya consecución se logra en el siglo XVIII en Inglaterra, están asociados al proceso de universalización del principio de libertad individual. Se van consolidando por la adición gradual de nuevos derechos a condiciones de *status* preexistentes en las comunidades locales. El Estado de derecho con su aparato judicial es la institución que permite el ejercicio de esos primeros derechos asociados a la ciudadanía. Para Marshall, la difusión de las garantías civiles está estrechamente vinculada a la consolidación de instituciones nacionales: hay allí, un movimiento gradual que se extiende de las localidades al ámbito más amplio de la nación en formación.[4]

Luego, la lucha por la generalización de los derechos políticos marca la historia del siglo XIX. Dicha lucha se hace posible por la existencia previa de condiciones que garantizan la libertad individual. Sin embargo, en este caso, no se trata tanto de agregar nuevos derechos a un *status* compartido y preexistente como de conferir a nuevos segmentos de la población derechos antiguos que ya poseía un grupo reducido de individuos. Las instituciones de la democracia representativa constituyen el espacio privilegiado de puesta en práctica de dichos derechos.

[2] T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

[3] Marshall se refiere a tres elementos constitutivos de la ciudadanía.

[4] T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development: Essays by T. H. Marshall*, Garden City, Nueva York, Anchor Books, Double Day and Company, Inc., 1965, p. 84.

Por fin, siempre según Marshall, el término del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX atestiguan la consolidación del tercer "elemento" de la ciudadanía moderna: los derechos sociales. La noción de igualdad se difunde así, aunque imperfectamente, a la estratificación social. El sistema de educación pública y las agencias públicas de beneficencia son las instituciones asociadas a la consolidación de esos derechos.

En la exposición de su argumento, Marshall toma ciertas precauciones en cuanto a la generalización del modelo que resulta de sus reflexiones. Advierte que la secuencia expuesta en el desarrollo de la ciudadanía moderna responde más a una descripción histórica que a una abstracción lógica. Previene que, si bien su relato se apoya en la experiencia inglesa –por serle más asequible–, las distintas sociedades asignan distintos derechos y deberes a la condición de ciudadano. Rechaza que haya principios universales que definan *a priori* la sustancia de dichos derechos y deberes e insiste en el carácter ideal e imaginario de los modelos cívicos.[5] Sin embargo, a pesar de toda esa cautela, las reflexiones de Marshall han sido adoptadas durante mucho tiempo como si fueran el modelo de consolidación de la ciudadanía moderna, en parte por problemas de interpretación y en parte por imprecisiones y omisiones del autor.

Se pueden detectar por lo menos tres deficiencias en dicho modelo, deficiencias que son discutidas, de una manera u otra, en la mayoría de los ensayos que integran este libro. Primero, aun si Marshall lo atribuye más a las particularidades históricas del caso inglés que a la lógica, su argumento no deja de introducir una idea de secuencia: la consolidación de los derechos civiles se da a partir de la extensión del *status* comunitario; la obtención de los derechos políticos es posible porque los grupos excluidos gozan de libertades civiles generalizadas; y el reconocimiento de derechos sociales debe mucho a la ampliación de la participación de los ciudadanos. Pero sobre todo, la reflexión de Marshall está marcada por un optimismo –explicable quizás por el momento en que escribió sus ensayos: la inmediata posguerra–, que deja suponer una acumulación progresiva y continua de los derechos ciudadanos. La conquista de dichos derechos parece ser irreversible. Sin embargo, la historia muestra que no es así.

Segundo, la conquista de los derechos ciudadanos y la consolidación del Estado nacional aparentan ser parte de un mismo proceso. Nacionalidad y ciudadanía se refuerzan mutuamente. Los derechos civiles crean vínculos de lealtad entre los hombres libres mediante la lucha por su conquista y aprovechamiento, una vez que hayan sido obtenidos. En palabras de Marshall: "Esto se expresa claramente en el siglo XVIII, que vio no sólo el nacimiento de los derechos civiles, sino también de la conciencia nacional moderna".[6]

[5] "[...] Las sociedades en las cuales se desarrollan las instituciones de la ciudadanía crean una imagen de ciudadanía ideal que permite medir los logros y orientar las aspiraciones." *Ibidem*, p. 92.

[6] *Ibidem*, p. 101.

Luego, en el siglo siguiente, la ampliación de los derechos políticos está acompañada por la aparición del nacionalismo patriótico. Así se manifiesta una concepción de homogeneidad que está también presente en la filosofía política liberal del siglo XIX. Hay nacionalismos buenos, progresistas y victoriosos que permiten la igualación de los individuos. Hay otros que son relegados al rango de residuos de un orden viejo que crea obstáculos a la generalización de los derechos. La nación cívica y la nación étnica se confunden en una misma comunidad ampliada, culturalmente homogénea. Esa concepción ampliamente difundida está cuestionada en la actualidad por los defensores de los derechos culturales de las comunidades subnacionales.[7] Las contribuciones de Requejo y Stavenhagen a este libro elaboran, cada una desde su perspectiva, críticas a dicha concepción del vínculo entre nacionalidad y ciudadanía.

Por fin, Marshall mantiene una actitud ambigua con respecto a la compatibilidad entre los distintos "elementos" de la ciudadanía. En su exposición, queda claro que la conquista de los derechos civiles, políticos y sociales se da mediante un proceso de lucha entre los que gozan de dichos derechos y los que no. Así, el modelo introduce una noción de tensión en el proceso de consolidación de la ciudadanía. Aún más, en la explicación acerca de la aparición de los derechos sociales, Marshall reconoce implícitamente la posible existencia de oposición entre un tipo y otro de derechos: la extensión de los derechos civiles en el siglo XVIII se dio en detrimento de la embrionaria protección social asociada a las comunidades locales. Es solamente dos siglos después que ésta reaparece.[8] Sin embargo, cuando llega el momento de definir la ciudadanía plena parece que ya no hay incompatibilidad entre sus tres "elementos" constitutivos: derechos civiles, políticos y sociales se complementan. La función de integración sistémica que Marshall asigna a la ciudadanía moderna acentúa esa idea de complementariedad.

En el debate contemporáneo la puesta en cuestión del modelo derivado de la interpretación *marshaliana* se dio a partir de dos frentes y de tradiciones intelectuales que en ese momento eran poco afines.[9] Por un lado, en la década de los setenta, pensadores, que luego serán identificados en Estados Unidos con el neoconservadurismo, empezaron a criticar las funciones del Estado de bienestar, especialmente en lo referente a sus políticas sociales.[10] Esa crítica cuestionaba

[7] El argumento de estos últimos está particularmente bien presentado en el texto emblemático de Charles Taylor en Amy Gutmann, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (comp.), Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992.

[8] Haciendo referencia a la desaparición de los embrionarios derechos sociales en el siglo XVIII, Marshall escribe: "En esa batalla, la ciudadanía se dividió en contra de sí misma; los derechos sociales se quedaron con el viejo orden y los derechos civiles con el nuevo." T. H. Marshall, *op. cit.*, p. 87.

[9] En su contribución a este libro, Jean Cohen muestra cómo, luego, en la década de los ochenta se da un acercamiento entre algunos pensadores neoconservadores y comunitaristas. Pero en el inicio, se trata de corrientes intelectuales con poca compatibilidad ideológica.

[10] Véase, por ejemplo, Michael Novak, *Choosing Our King*, Nueva York, McMillan, 1974.

seriamente la noción de los derechos sociales como derechos adquiridos. Más allá del objeto específico de la crítica que respondía en parte a imperativos de la coyuntura política, se introducía una idea adversa a la concepción que Marshall tenía de la ciudadanía: algunos de los "elementos" que conforman a esta última pueden ser reversibles. Por lo tanto, el concepto mismo se presta a evaluaciones constantes que dejan ver su alterabilidad.

Por otro lado, en un debate más prolífico que se inscribe dentro de los parámetros de la tradición liberal, se planteó la discusión de derechos que no estaban considerados en el modelo de homogeneidad de Marshall: los derechos culturales, y de manera más amplia, los de las minorías "diferentes". El primer caso remite a la muy difundida discusión entre liberales ortodoxos y comunitaristas. En un resumen extremadamente sintético, y por lo tanto injusto, las posiciones de los unos y de los otros podrían expresarse de la siguiente manera. Frente al argumento liberal de la preeminencia de los derechos individuales que se apoyan en principios universales, los comunitaristas defienden la idea de que los derechos individuales se afirman dentro de comunidades culturales reales. El idioma, por ejemplo, es un vehículo esencial para la realización plena de los miembros de dichas comunidades. Por ello, es necesario reconocer derechos colectivos que permitan el ejercicio de los derechos individuales, sobre todo en el caso de las comunidades culturales minoritarias.[11] Huelga decir que esa discusión adquirió una gran importancia con el nuevo impulso de los movimientos nacionalistas al final del siglo XX.

El segundo caso lleva más allá la propuesta del reconocimiento de derechos diferenciados. Para teóricos como Iris Young, el principio de homogeneidad en que se apoya la concepción universalista de la ciudadanía, contribuye a incrementar la marginalidad de los grupos oprimidos (minorías sexuales, étnicas, religiosas, lingüísticas, etc.). Según ese argumento, las nociones de mayoría o voluntad general a partir de las cuales se define habitualmente a la ciudadanía excluyen las características particulares que dan fundamento a la identidad de dichos grupos. En tales condiciones, para alentar la mayor inclusión y participación en los asuntos públicos, es imperativo pensar en una "ciudadanía diferenciada". Esa diferenciación se expresaría mediante la elaboración de fórmulas compensatorias de repre-

[11] Las aportaciones al debate son múltiples y conforman un cuadro de gran complejidad y riqueza. Sin embargo, para facilitar la orientación del lector se le puede remitir, para encontrar los principales argumentos liberales, a trabajos ejemplares como los de Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth, 1977 y John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971 o *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993. Los argumentos comunitaristas están claramente expresados en Charles Taylor, *op. cit.*, y "The Liberal-Communitarian Debate" en Nancy Rosenblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989. El trabajo de Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, constituye un interesante esfuerzo de conciliación entre ambas posiciones.

sentación política y la concesión de derechos especiales con el propósito de reducir las desventajas de las minorías.[12] Cabe mencionar que es una perspectiva que se ubica en el antípoda de la ya aludida crítica neoconservadora que incluye en su agenda la eliminación de políticas de tipo "acción afirmativa".

La ruptura del consenso *marshaliano*, y los acontecimientos históricos de este fin de siglo, volvieron a hacer de la ciudadanía un tema central de la filosofía política y de las ciencias sociales. Brotó gran cantidad de perspectivas y corrientes intelectuales dedicadas a la reflexión sobre el tema. Para los amantes de membretes y escuelas, la proliferación de adscripciones tales como: liberales sociales, liberales ortodoxos, comunitaristas, republicanos cívicos, pluralistas radicales, demócratas radicales y todos los demás, sería un buen indicador del dinamismo de la reflexión actual sobre la ciudadanía. Sin embargo, lo que más llama la atención es la manera en que el debate se ha ido especializando e invadiendo campos de estudio conexos. Es la estrategia por la cual se ha optado en la organización de este libro.

El nacionalismo ha regresado con fuerza en las dos últimas décadas del siglo XX y se manifiesta de muchas maneras. La más absurda y bárbara aparece en las pantallas de televisión cada noche desde hace algunos años. Hay gente que muere a nombre de ideologías nacionalistas en los campos de la ex Yugoslavia y en las guerras olvidadas de los márgenes del ex imperio soviético. Hay gente que muere también por los impulsos protonacionalistas que se expresan en cruentas rivalidades étnicas en el centro de África. Esos acontecimientos recuerdan que la "edad de los nacionalismos", para retomar el concepto utilizado por Ernest Gellner, no ha terminado.[13] El hecho de que operaciones, como las de "limpieza étnica", a veces realizadas a golpes de machete, estén asociadas a esos conflictos deja claro que el nacionalismo no se mueve necesariamente por impulsos civilizadores.

Pero el nacionalismo de fin de siglo no se manifiesta sólo a través del primitivismo y la barbaridad. Hay también reivindicaciones nacionalistas que emergen en el seno de Estados-nación bien establecidos. Algunos movimientos usan la violencia, pero muchos otros optan por estrategias pacíficas y democráticas. La aportación de Requejo a este libro trata explícitamente de España y Cataluña; las de Bélanger y Beiner hacen referencias frecuentes al caso de Canadá y Quebec.

Una explicación que se escucha comúnmente para dar cuenta de esa emergencia está vinculada a los cambios en el sistema internacional. Algunos teóricos asocian la afirmación de las identidades locales al muy mencionado y mal definido proceso de globalización. Sin embargo, no logran producir explicaciones convincentes en cuanto al grado de asociación entre un fenómeno y otro, en el mejor de

[12] Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1990.

[13] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1983.

los casos, formulan hipótesis ingeniosas. Por una parte, hay algo que tiene que ver con la pérdida de capacidad (o voluntad) de control de las instituciones políticas centrales; por otra, parece que existen todavía condiciones para que haya aspirantes a la consolidación de "culturas altas" en espacios políticos relativamente cerrados. La fábula de los Ruritanios de Gellner sigue describiendo bien, claro que en tono alegórico, el proceso de aparición y desarrollo de los movimientos nacionalistas.[14]

Los reclamos expresos de constitución de nuevas entidades soberanas o de devolución de poderes a comunidades subnacionales no son las únicas manifestaciones finiseculares que atraen la atención hacia el tema del nacionalismo. En muchos Estados-nación consolidados, movimientos migratorios masivos y sostenidos han hecho que el carácter etnocéntrico del modelo cívico esté bajo presión para incluir elementos culturales ajenos.[15]

El caso francés es ejemplar al respecto. La Francia posrevolucionaria con su herencia jacobina mostró cómo un proceso de homogeneización cultural sirvió para igualar e incorporar a individuos en una sociedad de ciudadanos: el tema de la "república de los maestros" ha sido particularmente bien estudiado.[16] Sin embargo, los flujos migratorios sostenidos de la posguerra han introducido nuevos elementos en el paisaje cultural del país. Ahora, el *status* de ciudadano ya no puede apoyarse en la ilusión tan laboriosamente construida de la homogeneidad étnica. Tampoco la solución del laicismo estatal que introducía un *modus vivendi* entre religiones judeocristianas puede ocultar el carácter multiconfesional de un país en el cual crece la proporción de musulmanes y animistas. El patrón jacobino de la nacionalidad está sometido a presiones constantes para volver a definir la dimensión cultural de la ciudadanía en un sentido pluriétnico.[17] Es un proceso que da lugar a serias tensiones políticas: así lo resalta el apoyo electoral relativamente sustancial que recibe en Francia un movimiento como el extremadamente derechista Frente Nacional.

La migración no es la única fuente de cuestionamiento del contenido cultural de la nacionalidad. Países como México se enfrentan al redescubrimiento de su

[14] *Ibidem*, pp. 58-62. La alusión al desarrollo de "culturas altas" y al cierre de un territorio mediante la constitución de instituciones políticas es una referencia directa a la explicación elaborada por Gellner acerca de la consolidación del nacionalismo.

[15] Véase Rainer Bauböck, "Sharing History and Future? Time Horizons of Democratic Membership in an Age of Migrations", *Constellations*, 4: p. 3, enero 1998.

[16] La obra de referencia obligada sobre el tema sigue siendo la de Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernisation of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1979. Desde otra perspectiva, pero siempre sobre el vínculo entre nacionalismo y constitución de ciudadanos en Francia, se puede consultar el excelente libro de Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Editions Gallimard, 1992.

[17] Aquí se utiliza el término pluriétnico en la acepción de Kymlicka. Para él, un Estado es pluriétnico cuando la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar. Will Kymlicka, *op. cit.*, cap. 2.

carácter multinacional (o por lo menos a presiones en ese sentido).[18] Hay voces que cuestionan la solución republicana ortodoxa que consistió en buscar la igualación ciudadana mediante la homogeneización nacional que se dio aquí echando mano, entre otros artificios, del recurso a la genial noción de mestizaje.

Todos esos fenómenos confirman que la cuestión nacional sigue siendo un importante tema de interrogación. Sin embargo, en lugar de anunciar que el nacionalismo regresa con fuerza en este fin de siglo, quizás hay que reconocer la evidencia: nunca se ha ido. El problema reside en la concepción que de él se tiene. Si se piensa que las naciones se construyen de una vez para todas como en cierta tradición de la ciencia política (*nation-building*), es cierto que el alboroto nacionalista de fin de siglo puede asombrar. Empero, si se cree que las naciones están en un proceso dinámico y constante de redefinición, respondiendo a relaciones de fuerza entre sus integrantes, la repentina agitación de banderas sorprende menos.

Cuando Benedict Anderson se refiere a la nación como "comunidad imaginaria", está resaltando el carácter artificial de esa construcción social. Pero también pone en evidencia la dimensión de vínculo del concepto.[19] Hay mucho de verdad en la afirmación de Gellner al efecto de que el nacionalismo surge en una época en la cual las nacientes sociedades industriales requieren de individuos iguales, móviles e intercambiables dentro de un territorio determinado; es decir, los subgrupos tradicionales se diluyen y la pertenencia pasa a ser definida por una cultura escrita compartida.[20] No es sorprendente que varios autores asocien automáticamente ciudadanía y nacionalidad. De manera paradójica, el carácter anónimo e impersonal de la sociedad de los ciudadanos encuentra sentido en esa gran familia putativa que es la nación. La identidad individual está sustituida por una que pretende ser colectiva.

Este es el problema que explora André J. Bélanger en su contribución al libro. Frente al uso muy común y demasiado laxo de la expresión "identidad colectiva", Bélanger recuerda el carácter fundamentalmente individual de la identidad, pues hablar de identidad colectiva es un contrasentido. Empero reconoce que frecuentemente opera una transferencia en la aplicación de dicho sustantivo que se da del individuo hacia el grupo. La aparente naturalidad de la operación oculta el carácter artificial y sumamente político de las identidades públicas. Por ello, dicha noción termina teniendo una función más de movilización que de análisis.

En lugar de ella, Bélanger propone recurrir al concepto de solidaridad para explicar la formación de vínculos políticos y sociales. La solidaridad es la base de la acción política en la medida en que apunta hacia la construcción, ampliación

[18] El término multinacional se refiere también a una definición de Kymlicka. Un Estado es multinacional cuando la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas concentradas territorialmente. *Ibidem.*

[19] Véase Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983.

[20] Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 63.

o defensa de una realidad colectiva. Se apoya en la voluntad individual y está estrechamente relacionada con la creación o consolidación de estructuras de valores. La historia de Occidente puede ser interpretada como un juego de actores que se disputan solidaridades más o menos compatibles. El mundo moderno supone la existencia de una diversidad de solidaridades. Bélanger identifica y explora cuatro tipos que califica como estatal, supraestatal, infraestatal y transestatal. Cada uno de ellos supone modalidades distintas de vínculo entre individuo y colectividad. Una característica del mundo contemporáneo es que el individuo tiene mayores posibilidades de elección de la colectividad a la cual quiere pertenecer, puesto que puede extender su solidaridad hacia diversos tipos de comunidades.

La reflexión sobre la dimensión vinculante de la vida colectiva moderna que sea, a través de los derechos y obligaciones o de la creación de solidaridades, remite de nuevo a la relación entre ciudadanía y nación. Como ya se mencionó arriba, muchos teóricos cuestionan la congruencia de los pensadores liberales en su apreciación del nacionalismo, como lo muestra el rico y amplio debate entre liberales y comunitaristas.

En el siglo XIX los liberales tendían a manifestar una simpatía declarada hacia las causas nacionalistas, muchas de las famosas revoluciones liberales del 30 y del 48 fueron también sublevaciones nacionalistas. Después de todo, liberales y nacionalistas tenían un enemigo común, el Estado absolutista barroco.[21] Además prevalecía la idea de que el desarrollo del individuo estaba relacionado con la pertenencia a una comunidad, el idioma y la cultura eran instrumentos fundamentales para el ejercicio del libre albedrío. La creación de espacios culturales comunes permitía también hacer realidad el ideal de igualdad civil y política de la ciudadanía moderna. Sin embargo, esa simpatía liberal hacia las causas nacionalistas era selectiva, había grandes naciones con derecho legítimo a imponer sus culturas altas y había culturas pequeñas que constituían obstáculos al progreso. Era una visión ampliamente compartida en el siglo XIX puesto que el mismo argumento se encuentra en los escritos de los pensadores socialistas. El Estado-nación tenía que ser culturalmente homogéneo.[22]

Luego, y sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, los caminos de los liberales y los nacionalistas se apartaron. Los primeros adoptaron posturas más orientadas hacia el cosmopolitismo. Se trata de una actitud coherente, puesto que en principio el reconocimiento de derechos colectivos choca con la existencia de garantías individuales y universales. En los últimos años, se volvió a cuestionar la relación entre liberalismo y concesión de derechos a minorías culturales, allí está el origen de la crítica comentarista al liberalismo ortodoxo.

[21] *Idem*, "The Importance of Being Modular" en John Hall (comp.), *Civil Society*, Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 32-55.

[22] Lord Acton, que veía en los Estados multinacionales un ideal de tolerancia, era una excepción ahora muy citada.

Los capítulos escritos por Ferran Requejo y Rodolfo Stavenhagen se inscriben en esa línea de revisión de las concepciones dominantes acerca de los derechos ciudadanos. Requejo busca reconciliar nacionalismo y liberalismo en una reflexión sobre el caso de su Cataluña natal. Stavenhagen argumenta en favor del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Requejo sostiene que la historia del liberalismo es la del reconocimiento gradual de demandas de imparcialidad en la aplicación de una perspectiva universalista. Dicha historia se caracteriza por la exclusión de la voz del pluralismo cultural. Critica a autores contemporáneos como Rawls y Habermas que no logran incorporar esa dimensión en sus propuestas teóricas, el pluralismo y la noción de justicia del primero se apoyan esencialmente en bases individualistas, mientras que el "patriotismo constitucional" del segundo es más adaptado a los Estados pluriétnicos que a los Estados multinacionales.

Dadas esas limitaciones, Requejo propone regresar al espíritu de la obra de Kant para recuperar los conceptos de dignidad y reconocimiento de la diferencia. El pluralismo cultural tiene una dimensión ética inherente que puede enriquecer las reglas e instituciones de la justicia heredadas de la tradición liberal. Esto supone aceptar un "pluripatriotismo constitucional" que incorpore la libertad política de distintos *demos*. En términos prácticos, ese proyecto encuentra una solución en arreglos constitucionales que buscan conciliar derechos individuales y colectivos. El federalismo asimétrico podría representar un convenio satisfactorio para dar vida a esa concepción más compleja de la libertad política.

Por su parte, Rodolfo Stavenhagen basa su argumento en un recuento histórico de la evolución de los derechos de la persona. Al igual que Requejo, resalta la dificultad que encuentra el liberalismo para incorporar los derechos de las minorías étnicas a su *corpus* teórico. Sin embargo, muchas identidades étnicas constituyen realidades duras que no pueden ser reducidas al mundo del individuo y de la esfera privada. Es el caso de las comunidades indígenas en América Latina cuya existencia adolece a menudo de reconocimiento público. En este caso, argumenta Stavenhagen, los derechos de los individuos a la cultura no pueden ser ejercidos si no se reconocen al mismo tiempo los derechos de la colectividad cultural. De manera concreta, esto significaría admitir un principio de autodeterminación interna para las comunidades indígenas.

Ambas contribuciones abordan directamente un problema de difícil resolución. ¿En virtud de qué principio de justicia pueden coexistir derechos individuales y colectivos? ¿Cómo se puede conciliar el particularismo de los grupos con el universalismo individualista? Esas preguntas recuerdan una de las críticas que han sido dirigidas al modelo de Marshall. La adquisición de derechos ciudadanos no es necesariamente acumulativa. Tampoco todos los derechos son automáticamente compatibles entre sí. En una famosa conferencia sobre el concepto de libertad individual que subyace a la noción de derechos civiles, Isaiah Berlin advertía que la libertad positiva y la negativa no eran dos caras de la misma moneda. Más bien

se trataba de dos concepciones, y por extensión de tipos de derechos, que estaban destinadas a chocar entre ellas.[23]

Taylor, Kymlicka y Habermas, entre otros, han buscado resolver el problema en su discusión del multiculturalismo. Para Taylor una política de respeto y de igual dignidad entre comunidades culturales supondría mantener derechos universales permanentes (como, por ejemplo, el *habeas corpus*) e introducir derechos particulares que garanticen la supervivencia cultural. El criterio de definición de las garantías particulares se basaría en juicios de vida buena (*the good life*).[24] Por su parte, Kymlicka fija un límite más exacto a la tolerancia de los particularismos culturales. A su juicio, la cultura liberal no puede justificar las "restricciones internas", es decir, la exigencia de una cultura minoritaria por restringir las libertades básicas de sus propios miembros e impedir que éstos puedan cuestionar las prácticas tradicionales de su comunidad. Tampoco puede tolerar que las necesarias "protecciones externas" (garantías colectivas) den paso a la opresión o explotación de un grupo cultural por otro.[25] Por fin, Jürgen Habermas opta por una solución más republicana. Aboga en favor de un "patriotismo constitucional" mediante el cual los ciudadanos manifestarían una lealtad a procedimientos democráticos y a una cultura política argumentativa en un esfuerzo de universalización de los particularismos.[26]

Aun así, es un tema que deja incómodos a muchos pensadores. Así lo muestran las reacciones a la "política de la diferencia" preconizada por Iris Young. Al adoptarse un principio de reconocimiento de todos los particularismos culturales y sociales se correría el riesgo de hacer de la ciudadanía un agregado de "ghettos subnacionales" sin vínculos entre sí.[27] La función integradora de la ciudadanía quedaría así reducida a su expresión mínima. Tampoco sería sencillo encontrar una fórmula para tasar la importancia relativa de los derechos colectivos otorgados a las distintas colectividades. ¿Acaso todas las minorías requieren del mismo grado de reconocimiento y protección? ¿Acaso todos los derechos colectivos tienen que ser tratados sobre una base de igualdad? El problema es que una vez que un reclamo particular da lugar a un derecho, éste se vuelve por definición igualmente importante que otro reclamo particular que a su vez dio lugar a otro derecho.

Lo anterior es un aspecto que trata el capítulo escrito por Ronald Beiner para este libro. Éste desarrolla una reflexión sobre la retórica de los derechos tomando

[23] Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

[24] Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, pp. 60-61.

[25] Will Kymlicka, *op. cit.*, cap. 8.

[26] El ensayo ha sido reproducido en varias publicaciones. Véase Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe" en Ronald Beiner (comp.), *Theorizing Citizenship*, Albany, N.Y., State University of Nueva York Press, 1995, pp. 255-282.

[27] Es un argumento defendido por Ronald Beiner. "Why Citizenship Constitutes a Theoretical Problem in the Last Decade of the Twentieth Century?", *ibidem*, pp. 1-28.

como referencia el reclamo de los nacionalistas quebequenses a un pretendido derecho a la autodeterminación. El problema fundamental del lenguaje de los derechos, según Beiner, no es ni su individualismo como pretenden ciertos comunitaristas, ni la oposición entre derechos individuales y colectivos. Es más bien su carácter absolutista. En sí, el lenguaje de los derechos no conlleva a acuerdos razonables.

Beiner da cuerpo a su argumento identificando tres funciones de la retórica de los derechos: las de conquista, igualación y cortocircuito. La función de conquista (*bumping*) consiste en que el reclamo a un derecho anula (o se impone a) otros derechos, impidiendo la negociación y conduciendo al *impasse* político. La de igualación tiene por efecto dar un mismo peso político y nivel moral a todos los reclamos a derechos. Y finalmente, la función de cortocircuito impide la discusión sobre el contenido moral de dichos derechos. En el fondo, el universalismo esencialista del reclamo a derechos dificulta la resolución de conflictos entre grupos. Como alternativa, Beiner propone que la retórica de lo "Bueno" sustituya la de los derechos.

Por su parte, la reflexión de Chantal Mouffe se aparta todavía más de los cánones liberales para la discusión del tema de los derechos. Mouffe desarrolla, apoyándose en la filosofía de Wittgenstein, una crítica al universalismo de homogeneidad que "nutre la teoría liberal desde Hobbes". Frente a esa situación, reivindica el particularismo, el contextualismo y la existencia de una pluralidad de respuestas legítimas en cuanto al orden político justo. El acuerdo entre miembros de una comunidad tiene que construirse sobre un universo compartido de sentido, a lo que ella llama "acuerdos acerca de los juicios". La aceptación de la multiplicidad de las formas de vida tendría por límite el respeto a la dignidad humana y ciertos valores transculturales. Esto implica, entre otras cosas, que el lenguaje de los derechos humanos no tiene que ser formulado necesariamente en la tradición individualista del liberalismo, puesto que dicha tradición es sólo la expresión de una forma de vida entre muchas.

La reflexión sobre la dimensión del vínculo de la ciudadanía ha tenido repercusiones importantes en otros campos de estudio de la filosofía política y de las ciencias sociales. Para muchos teóricos la construcción de la comunidad política ideal pasa por un fortalecimiento de la sociedad civil. En un artículo publicado a principios de la década de los noventa, Michael Walzer formula una pregunta sencilla: ¿cuál es el espacio ideal para llevar una vida buena? Después de una revisión de las teorías clásicas que buscan aportar una solución al problema, llega a una respuesta también sencilla. La sociedad civil como "dominio de la solidaridad concreta y auténtica" constituye el lugar privilegiado entre todos los lugares para la realización de la vida buena.

En términos de Walzer, dicha sociedad civil puede ser definida como "el espacio de asociación humana libre y el conjunto de redes de relaciones, nacidas

de la familia, la fe, el interés y la ideología, que llenan dicho espacio".[28] Esa sociedad civil entendida como "asociación crítica" tendría la ventaja de incorporar elementos de las grandes tradiciones de pensamiento a la vez que los vuelve relativos en un espíritu de tolerancia. Además, permitiría proponer un nuevo horizonte de civilidad haciendo hincapié en los lazos sociales y en la responsabilidad de los ciudadanos frente a frente de los demás.

Llama la atención la virtual resurrección que vivió, en las últimas dos décadas, ese concepto heredado de la Ilustración escocesa. En sus usos y abusos sirve para fines tanto de análisis como de movilización política. Su reaparición en las ciencias sociales coincide con tendencias sociales y políticas concomitantes pero no necesariamente convergentes. Por un lado, el concepto ha sido ampliamente utilizado para analizar las movilizaciones antiautoritarias de la llamada tercera ola de democratización; desde los astilleros de Gdansk hasta las plazas públicas del Cono Sur, actores sociales diversos enarbolaron su bandera. Por otro lado, en las anquilosadas democracias consolidadas, hay pensadores que vieron en los actores no institucionalizados (los famosos "nuevos movimientos sociales") una posibilidad de recuperar una esencia perdida de la convivencia social, esos actores estarían sosteniendo la trama de la sociedad civil. En el primer caso se percibe una fuerte demanda de sociedad; en el segundo se advierte una nostalgia por la comunidad.

La amplia difusión del concepto contribuye a su polisemia. Algunos teóricos insisten en su dimensión comunitaria, otros en sus rasgos pluralistas y otros más en sus virtudes tradicionales. De manera intercambiable, la sociedad civil pasa a ser una categoría fundamental de discursos radicales, liberales o llanamente conservadores, como bien lo advierte Jean Cohen. En la pluma de algunos autores, dicho concepto se define de manera maniquea en oposición a la sociedad política, más específicamente al Estado. Muchas veces adquiere un carácter emblemático para designar a los virtuosos y a los buenos en una acepción que impide cualquier análisis político riguroso. Con ese trasfondo, que a veces no ayuda a la claridad teórica, el lector debe contrastar las ricas aportaciones al debate que aparecen en este volumen.

Jeffrey Alexander elabora una reflexión sobre la integración de una sociedad civil fragmentada. A partir de la constatación de una deriva en el sentido del término "multiculturalismo" en Estados Unidos, deriva que se expresa por un tránsito de los ideales iniciales de universalismo e inclusión a los ideales actuales de diferencia y separación, y de las críticas conservadoras en el sentido de un posible debilitamiento de la idea de comunidad, Alexander explora las vías de consolidación de la esfera pública. Sin embargo, advierte que ese diagnóstico tiene que considerar el hecho de que la sociedad civil siempre ha sido más un ideal que una realidad totalmente consumada. Aun en los países en que la esfera pública

[28] Michael Walzer, "The Civil Society Argument" en Chantal Mouffe (comp.) *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londres, Verso, 1992, p. 89.

civil se ha desarrollado con más vigor, siempre han persistido esferas no civiles que han creado obstáculos a la integración del dominio público.

Pero a la vez, a pesar de su carácter fragmentado, las sociedades civiles de Estados Unidos y otros países han mostrado a lo largo de más de dos siglos su capacidad para producir reglas de imparcialidad cívica que facilitan el entendimiento entre grupos y culturas. El ideal de un dominio público que constituye y representa simbólicamente a actores independientes, motivados por sí mismos, responsables de sus acciones y atados solidariamente entre sí, puede permitir la reconciliación entre multiculturalismo y universalismo ciudadano. Alexander vaticina que allí se encuentra la base de un modelo de integración social más avanzado para el futuro.

Jean Cohen también discute el tema de la sociedad civil en Estados Unidos y construye su argumento en contra de la recuperación conservadora que se ha hecho del concepto, sobre todo a la luz del conocido estudio de Robert Putnam, *Making Democracy Work.*[29] Según ella, los neocomunitaristas reducen a la sociedad civil al asociacionismo voluntario en donde los ciudadanos terminan asumiendo mejor las funciones que corresponden habitualmente al Estado. Ese tipo de discurso supone una involución del dominio público y un repliegue hacia la esfera privada. En el transcurso de ese proceso las entidades sociales que terminan sosteniendo a esa sociedad civil son grupos sociales tradicionales como la familia o las agrupaciones religiosas.

Frente a ello, Cohen reivindica la dimensión pública de la sociedad civil. Desde la tradición liberal del siglo XIX hasta las corrientes sociológicas del siglo XX representadas por teóricos tan distintos como Gramsci, Melucci, Touraine y Habermas, se advierte una constancia: la sociedad civil no puede ser entendida sin referencia a su interdependencia con las instituciones políticas y jurídicas. Cohen hace especial hincapié en la importancia de las leyes en la consolidación de una sociedad civil vigorosa. El otorgamiento de derechos (lo que ella llama la "juridicidad") contribuye a reforzar las relaciones de reciprocidad que se establecen entre individuos. De cierta manera, Cohen establece un puente entre las corrientes sociológicas contemporáneas que otorgan un papel central a la sociedad civil, la perspectiva clásica de Marshall acerca de la ciudadanía y las teorías recientes que se preocupan por el diseño institucional.

El capítulo de Fernando Escalante es explícitamente irreverente y provocador. Escalante se pregunta, haciendo referencia a cierta concepción romántica de la sociedad civil evocada párrafos antes, por qué la sensibilidad de nuestro tiempo deposita su sentimentalismo en ese ente mal definido que es la sociedad civil. Después de revisar los usos clásicos de la noción de sociedad civil, llega a la conclusión de que la existencia de dicha sociedad civil depende de una serie de

[29] Robert D. Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy,* Princeton, Princeton University Press, 1993.

condiciones tales como: un monopolio de la violencia, la secularización del poder político, la tolerancia religiosa, un sistema de garantías para el ejercicio de los derechos y las libertades así como el pluralismo institucional. Son condiciones que asegura el Estado democrático.

El desencanto que existe en ciertos sectores frente a los vicios de los sistemas políticos representativos, fuente de las críticas a la democracia "insuficiente", alentó la búsqueda de un espacio que fuera un reflejo invertido de esos males. Así, la sociedad civil se vuelve el lugar impreciso de todas esas virtudes en el cual todos encuentran algo que les satisface. La noción así construida permite proyectar una imagen romántica y épica de un pueblo utópico y desinteresado.

Escalante acierta cuando critica el discurso que presenta a la sociedad civil y al Estado como polos antagónicos. Sin embargo, es cierto que muchos teóricos de la sociedad civil toman también sus distancias con respecto a esa visión dicotómica. En el artículo mencionado arriba en el cual Michael Walzer desarrolla su "argumento a favor de la sociedad civil", éste manifiesta su desacuerdo con las perspectivas que dejan de lado al Estado en su acercamiento al tema. De hecho, tal como lo argumenta Jean Cohen, las instituciones políticas tienen un papel importante en la conformación del dominio público y de los actores que en él se desempeñan.[30] En palabras de John Hall, "el Estado es necesario para la protección de la sociedad civil y la creación de condiciones sociales mínimas".[31] Aún más, la sociedad en sí no es necesariamente civilizada, el Estado suele desempeñar un papel importante en su proceso de civilización.

El último tema abordado en este libro es el del Estado de derecho. En general, la reflexión sobre la ciudadanía se preocupa mucho por la adquisición de derechos y muy poco por otra dimensión que le es consustancial, la de las obligaciones. Es un tema que suele ser abordado por los neoconservadores en su crítica al Estado benefactor. O también, desde otro lado del espectro ideológico, por los republicanos cuando insisten en la importancia de la virtud cívica.

El ensayo de Rafael Segovia retoma los grandes argumentos del republicanismo clásico en su apreciación de la relación entre Estado, nación y ciudadanía.[32] Es una defensa de la importancia de las instituciones estatales en la promoción de la igualdad y participación de los ciudadanos. La nación es definida más en su dimensión cívica que étnica, por ello, nación y ciudadanía son inseparables. El nacionalismo tiene funciones de homogeneización del cuerpo político. La cultura nacional aparece como un instrumento que permite a las minorías tener acceso a territorios más amplios y a un acervo universal. En esa concepción, las institucio-

[30] *Idem*, pp. 102-105.

[31] John Hall, "In Search of Civil Society" en su *Civil Society*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 16.

[32] Por republicanismo clásico, se hace referencia a los grandes proyectos de construcción de la ciudadanía que se dieron en varios países europeos entre el último tercio del siglo XIX y el inicio de la segunda Guerra Mundial.

nes públicas asumen una función primordial en la corrección de las desigualdades sociales y económicas. Rafael Segovia termina interrogándose sobre los efectos que tendrá el relativo debilitamiento del Estado contemporáneo sobre el desempeño de esa función correctora.

Juan Carlos Portantiero camina en la misma dirección al examinar los desafíos de la reconstrucción del Estado de derecho en América Latina, que es una tarea compleja que va mucho más allá de la dicotomía entre autoritarismo y democracia. Las nuevas condiciones de un sistema internacional marcado por procesos de globalización tienen un efecto de fragmentación sobre el ámbito de la soberanía estatal y cuestionan las instituciones clásicas de la democracia occidental. Aunado a ello, está la debilidad crónica del principio de ciudadanía en América Latina. Dicha ciudadanía ha sido siempre más un horizonte que una realidad y, entre privilegios, prebendas y corporativismo, ha tendido a presentar un aspecto heterogéneo. En la actualidad, los logros alcanzados en cuanto a derechos políticos están acompañados de un gran sacrificio de los derechos civiles y de una quiebra de los derechos sociales.

Frente a la pérdida de valores republicanos y a la modificación del sentido clásico de la representación política, existe una fuerte tentación de sustituir controles y contrapoderes institucionales así como los agentes políticos tradicionales por una construcción intelectual que tendría cualidades de autenticidad, autonomía y espontaneidad: la sociedad civil. Sin embargo, la sociedad de movilización permanente suele ser una sociedad de manipulación. Por ello, es importante revalorizar la actividad y las instituciones políticas para poder "relacionar movilización con institucionalización, acción colectiva con establecimiento de derechos mediante leyes vinculantes".

Al concluir ese breve recorrido por el universo de las formas deseables de organización social y política, queda claro que el debate contemporáneo sobre la ciudadanía presenta muchas aristas cuya visibilidad depende en gran parte de la perspectiva desde la cual se aborda el problema. Detrás del carácter aparentemente evidente de esta afirmación, subyace un mundo de ideas con el cual el lector podrá familiarizarse. El título del libro, como ya se expresó, resalta la importancia de las tradiciones intelectuales en la apreciación de la vida buena y de las comunidades políticas ideales para su realización. Las ideas, el rigor y los argumentos bien elaborados son imprescindibles en la búsqueda de dicha vida buena. Sin embargo, como lo resalta el ensayo final de Guy Hermet que reflexiona sobre el sentido de los apelativos populistas, republicanos y demócratas en Francia, la discusión sobre los modelos cívicos no puede prosperar sin considerar las particularidades de cada caso. Allí, la historia y la geopolítica pesan mucho, hay razones detrás de los modelos cívicos que rebasan la pulcritud de los modelos teóricos.

Finalmente quiero expresar mi agradecimiento a algunas personas que hicieron posible la realización del seminario y la publicación del libro. El proyecto

inicial nació a raíz de una larga conversación que tuve con el doctor Francisco Zapata, director del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México sobre las tradiciones cívicas de nuestro país de adopción y de nuestros países de origen, ubicados respectivamente en el centro y en los extremos septentrional y meridional del continente americano. El título del coloquio, en cuya organización él participó activamente, fue idea suya. Aparte de los autores, otras personas contribuyeron con sus comentarios al dinamismo de las discusiones: Viviane Brachet, Martín Díaz y Díaz, Corina Iturbe, Guy Laforest, Alberto Olvera y Hugo Zemmelman. Anabel Ortega apoyó la organización del seminario y Thalía Flandes contribuyó en el proceso de edición del libro.

LA LUCHA DE LAS SOLIDARIDADES SO CAPA DE LA IDENTIDAD

ANDRÉ J. BÉLANGER*

Sabemos que el llamado a la solidaridad funda la acción política. Hay lucha, conflicto, porque hay, previamente, una realidad colectiva de referencia que construir, que ampliar o también que defender. En su nombre se comprometen grandes empresas de movilización a propósito de las cuales es interesante evaluar el grado de compatibilidad entre ellas. La historia de Occidente se puede percibir como el juego de actores que se disputan solidaridades más o menos compatibles, juego que se volvió más intenso con el advenimiento del Estado.

Obviamente éste no es el lugar indicado para volver a trazar la trayectoria que nos conduce al Estado. Sin embargo, no deja de tener interés evocar el llamado a las grandes solidaridades que han sido las religiones. La confrontación entre el cristianismo y el islam en la Edad Media no deja de recordar lo que fue no hace tanto tiempo la guerra fría, con dos proyectos de sociedad irreductibles. El periodo de las cruzadas emprendidas por Urbano II en 1095 suscita aún hoy la interrogación de los historiadores; fue muchas cosas a la vez, pero entre otras, una tentativa política de distracción de la autoridad de los principados en vías de consolidación en favor del llamado a la solidaridad religiosa bajo la autoridad papal. Se trataba de retardar el movimiento de fragmentación de las solidaridades que introducía una forma de secularización provocada por el reconocimiento progresivo del área ocupada en lo sucesivo por los principados.

La idea del Estado introdujo no solamente una secularización de la autoridad, sino que abrió, al mismo tiempo y a espaldas de sus promotores, la puerta a una multiplicación de las solidaridades posibles, puesto que la desacralización de la autoridad vuelve posible muchas otras formas de pertenencia además de las subsumidas por la presencia del Estado.

Este capítulo tiene como objetivo poner de manifiesto la riqueza heurística que brinda una apreciación orientada a la observación de las solidaridades que están actualmente en movimiento. Me parece más fecundo conceder la prioridad

* Universidad de Montreal.

a la noción de solidaridad que detenerse en primer lugar en la noción bastante fluida de identidad, porque aquélla ofrece la ventaja de remitir a una realidad propia y exclusivamente social, además de que es reconocible y evaluable en sus manifestaciones. La solidaridad se expresa tanto en las relaciones del grupo consigo mismo y sus aliados como con sus adversarios. La idea de identidad interviene entonces en segundo lugar en el análisis, un poco como una tentativa de hacer explícita la relación de solidaridad, lo cual no quiere decir que ontológicamente la identidad no sea anterior o concomitante a la solidaridad. Pero no es éste el objeto de este capítulo.

El análisis que sigue tiene como objeto la observación del juego de composición y de afirmación de colectividades en los niveles tanto infra como supraestatal y, para ello, la idea de solidaridad permite transgredir las fronteras de identidad clásicas en favor de nuevas entidades colectivas. Así, la nación, asociada al Estado, es puesta en duda por búsquedas de pertenencia que la rebasan o la niegan. Estado, nación y nuevas culturas son muestra de discursos cuya compatibilidad entre ellos no es evidente.

Solidaridades

La solidaridad se basa en el sentimiento experimentado por los actores de constituir un grupo o una categoría distintiva por una similitud de rasgos o una situación común. La solidaridad no se observa como tal sino en sus manifestaciones. Éstas pueden asumir la forma de protestas enardecidas de lealtad, en cuyo caso la acción sólo es simbólica; o también la forma de compromisos en los conflictos en nombre de la solidaridad, situación en la que se mide con más precisión la intensidad de la pertenencia. Esta última se valora en el costo que los miembros de un grupo consienten efectivamente en asumir, costo que puede ser financiero, moral, psicológico o también físico.

La solidaridad se crea y se emprende gracias al discurso que, por la ideología, justifica la existencia del grupo en una relación de conflictividad con enemigos muy definidos. Se alimenta de la relación conflictiva entre el "nosotros" y los "otros". Es ahí donde intervienen los agentes movilizadores que confieren sentido a esa relación elaborando un discurso sobre la identidad del grupo. Les corresponde, entre otras cosas, entregarse a un doble ejercicio de legitimación. Primero fundándose en la valorización de un criterio de identificación: la clase, la nación, la etnia, la religión, la lengua, el sexo, la orientación sexual, la edad, etc., y muchas veces un compuesto de estos últimos. Segundo, entregándose a una narración que relata su historia, es decir, los orígenes legitimadores, las luchas, en suma, todas aquellas manifestaciones, luchas, victorias o fracasos que contribuyen a justificar la acción en progreso, la acción que hay que perpetuar. El movimiento feminista comprendió rápidamente la importancia de rehacer la historia realizando una

lectura que ya no se rija por los valores que se juzgan propios de los intereses del otro sexo. Sucede lo mismo con la solidaridad de los negros en Estados Unidos que reclama su parte en los grandes mitos fundadores de ese país. Vista así, la historia se dedica al futuro, pierde su aparente inocencia y revela a plena luz su carácter político. Las solidaridades aparecen en la historia y es ésta la que, a cambio, sirve para justificarlas.

Estas solidaridades son evidentemente múltiples y cada individuo está atravesado por ellas en diferentes aspectos. La socialización se encarga gustosa de transmitir, a veces secretamente, valores de pertenencia que crean solidaridades sólidas pero no explícitas; la relación entre hombres y mujeres en la historia es en este aspecto elocuente; los primeros se han atribuido hasta hace muy poco una superioridad sobre las segundas sin tener nunca que justificarla. Las solidaridades étnicas manifiestan con frecuencia el mismo modo de transmisión ¿Habría que hablar en este aspecto de identidad?

Identidad

En ciencias sociales el término identidad pertenece a aquellos conceptos que, bajo la apariencia de inocencia, sirven de vehículo a un contenido político determinado. La identidad corresponde a la lengua común y sirve para designar una realidad que, en principio, se quiere accesible a lo profano. En el primer momento no hay lugar para creer en ninguna disputa en torno a su empleo. Ahora bien, la identidad, como modo de reconocimiento, está subordinada a los objetivos ontológicos y con frecuencia políticos que justifican el recurso a ella. Hablar de identidad es adoptar una posición sobre una manera de abordar lo real y, sobre todo, de actuar sobre él.

¿Pero por qué hablar de la identidad en primer lugar? A primera vista la pregunta puede parecer incongruente, pero merece plantearla. La identidad, como concepto en ciencias sociales, es objeto de cierto entusiasmo. Por lo tanto es indicado preguntarse, como sociólogos conscientes de la elección de nuestros propios conceptos, cuáles son las razones que motivan la aparición de este término, o cuáles son las circunstancias ideológicas que rodean su adopción. En otras palabras, ¿a qué estrategia de exposición responde?

La idea de identidad surge en el discurso cuando se siente la necesidad de rehacer de cabo a rabo una estructura de valores o de crear a partir de ella una nueva. Se hablará de buen grado de crisis en el primer caso. Situación clásica en la que se activan quienes emprenden la movilización. Los intelectuales hacen y deshacen a su antojo porque la idea misma de "crisis de identidad" abre el camino a todos los diagnósticos y a todas las posibilidades. De entrada se reconoce que es necesaria una pretendida crisis para poner en funcionamiento el concepto de identidad. En tiempos normales, en los que el papel de unos y de otros está bien establecido, a nadie se le ocurre preguntarse, por ejemplo, sobre la identidad de

los actores que son portadores de identidad: qué es una mujer, un hombre, un negro, un gay, etc., son preguntas que no se plantean en general más que a raíz de un cuestionamiento de sus lugares respectivos en la sociedad. Éstas son preguntas de agentes movilizadores para quienes la relación con la identidad ofrece una retórica con apariencia de inocencia ideológica. En el segundo caso (el de una nueva estructura de valores), el recurso a la referencia identitaria está destinado a crear un devenir imaginario que también se presenta como si estuviera basado en el desinterés más total. Referirse a la identidad es, la mayor parte del tiempo, sostener un discurso que pretende la asepsia ideológica.

Hay que convenir en que la idea de identidad es seductora, pero en general más movilizadora que analítica. Sus orígenes filosóficos lejanos le confieren de entrada cierta honorabilidad cuando no una impresión de profundidad. Ya hay toda una nobleza de espíritu en apelar a la identidad, la cual conduce casi naturalmente a la autenticidad, no siendo ésta más que la conformidad con aquélla. La naturaleza esencialista de este prejuicio ontológico es manifiesta en este caso y no necesita más comentarios.

Se reconoce de entrada que la idea de identidad, tal como se comprende hoy, es parte integral de la modernidad.[1] Entendida en su sentido cabal, sólo puede aplicarse a un individuo pero, incluso comprendido así, el concepto de identidad es difícil de circunscribir. Remite a gran número de acepciones que no tiene caso hacer explícitas aquí. Una de entre ellas, tal vez la más común, se inspira en lo inefable, se basa en la convicción de que existe una realidad unificadora de nuestro ser consciente. Como concepto, la identidad postula el de autenticidad y su contrario, la mala fe o hasta la alienación. Se incorpora a ella de buen grado la relación con el otro como mirada del otro sobre sí. El sujeto contemplado puede incluso entonces convertirse en objeto de rechazo por sus pares.

De acuerdo con George H. Mead, que siguiendo una reflexión psicosocial se refería al desarrollo de sí mismo (*self*), Erik H. Erikson se dedicó a elaborar toda una teoría de la afirmación de la identidad del individuo en sus relaciones con los otros. Al hacerlo reconocía, no obstante, la acepción relativamente ambigua del concepto hasta en psicología.[2]

En una acepción diferente, la identidad puede relacionarse con un horizonte de significación que sigue siendo una referencia última de sí mismo a sí mismo, un límite que se mantiene siempre en lo indecible como totalidad del ser, límite que se doblega no obstante a modificaciones que siguen la evolución del sujeto. En este caso, la identidad se percibe como un producto en el que la *volición* cumple un papel, es decir, se apela al interesado, hasta cierto punto, a que defina un campo

[1] Zygmunt Bauman, "From Pilgrim to Tourist –or a Short History of Identity", en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996, p. 18.

[2] Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Nueva York, International Universities Press, 1959, p. 102.

de valores. Evoluciona en un área en la que hace elecciones de las que se vuelve responsable en relación consigo mismo.

Como totalidad, la identidad aparece generalmente como un dato, imaginado pero más o menos impuesto; mientras que como objeto de volición se revela como construida, es decir, sujeta a la contingencia, al cambio. Según la interpretación sea estática o dinámica, la identidad se valorará siguiendo sus caracteres determinados, casi definitivos o, al contrario, según sus rasgos proteiformes. Ahora bien, resulta que este problema en tensión se aplica ventajosamente a la observación de las identidades colectivas que pueden proponernos. Este problema permite captar el desplazamiento que ha habido desde una concepción más bien detenida hacia una concepción más fragmentada de la identidad colectiva.

Identidades colectivas

En su forma más tradicional y finalmente bastante primitiva, el término de identidad sirve para designar una entidad social en lo que el observador estima que es su esencia misma. En esta acepción, la identidad ofrece la gran ventaja estratégica de atribuir al discurso una apariencia de objetividad, hasta el punto de hacer que el profano olvide su contenido político. Se trata evidentemente de un desplazamiento en el empleo del término. De la identidad empleada para referirse a una persona, hay un deslizamiento hacia una entidad social. Nos servimos de ella entonces para designar a las comunidades étnicas, nacionales o también las clases sociales. Este desplazamiento del individuo hacia la comunidad en el empleo del término parece natural. Y ésta es la fuerza de esta argumentación. Se llega, sin darse demasiada cuenta de ello, a conferir a una entidad social los mismos atributos que a una persona. Así como a veces se evoca una memoria colectiva cualquiera o hasta un inconsciente colectivo en la explicación de los fenómenos sociales y políticos, lo mismo sucede con este recurso a la identidad. El lenguaje empleado parece pertenecer a la evidencia, aunque se trata de una analogía frágil si no es que peligrosa. Ahora bien, esta concepción tiene aún una amplia vigencia en los textos periodísticos y en el discurso movilizador de algunas políticas.

Un poco en este tenor, la ciencia política ya se ha interesado en la noción de identidad a fin de explicar el proceso de desarrollo político. La crisis de identidad era muestra, se decía, de la secuencia de otras crisis; es decir, la de legitimidad, penetración, participación, etc. que se consideraba que puntuaban la realización de las ex sociedades colonizadas hacia el Estado-nación moderno. Esto fue, como se recordará, en la época de los triunfantes años sesenta... La fórmula destaca ahora con mucho más sentido común. El deslizamiento de las propiedades propias del individuo imputadas a entidades sociales hoy parece menos convincente. Pero esto no disminuye sin embargo el impacto que tiene en el ámbito político.

A esta lectura más bien ontológica centrada en la esencia de la nación en gestación, se ha superpuesto otra de entrada política que apuesta al aspecto volitivo de una construcción por realizar. Sin duda alguna, no podría haber en ella más que la volición de los que se expresan *en nombre* de las colectividades. Y por tanto se vuelve posible una interpretación totalmente diferente de esta misma realidad, que apunta a los actores portadores de esta voluntad de identificación. El aspecto decididamente político de esta operación aparece así con toda claridad. El fenómeno mismo de *nation building* se observa esta vez como un proceso estricto de movilización en una escala muy alta. No hay en ello nada muy nuevo. Después de adquirir la independencia, Simón Bolívar se planteó la pregunta: ¿quiénes somos? Y toda una línea de pensadores ha seguido esta interrogación, traduciéndose, en el siglo XX, en esos movimientos tan conocidos de mexicanidad, peruanidad y argentinidad.[3] Con el mismo ánimo, un político italiano, con la unidad italiana realizada, podía afirmar: "Hemos hecho Italia, ahora hemos de hacer a los italianos..."

Estas dos concepciones, una ontológica y otra política, tienen en común el remitir a una realidad global, se llame nación, etnia o clase. Se trata de una identidad colectiva entendida como tal. En cambio, se pueden hacer valer rasgos de pertenencia que, esta vez, corresponden a la realización de la identidad de una persona.

Algunos autores han llevado más lejos la dimensión volitiva y, por consiguiente, política, en la afirmación identitaria. De este modo, se han alejado del aspecto único y total que constituye a la vez la fuerza y la debilidad del concepto de identidad en beneficio de un constructo bastante explícito. Si el concepto de ideología no tuviera tan mala prensa, sería susceptible de ser mantenido. Porque en el fondo se trata de un proyecto definidor de acción colectiva que tiene por referencia a la ciudadanía, forma idealizada de solidaridad última.

Charles Tilly resumió en una frase lo que está en juego en el nuevo reparto teórico: "Los retos del idealismo y del escepticismo posmoderno han llevado a los historiadores sociales realistas a investigar más minuciosamente que antes los procesos políticos que acontecen entre la formación de rutina de las relaciones e intereses sociales por una parte, y la articulación pública de las identidades y los programas por otra".[4]

Tilly habla entonces de identidades públicas entre las que destacaría la identidad vinculada a la ciudadanía. Aun reconociendo de entrada el estatuto un poco confuso del concepto, Tilly juzga necesario utilizarlo sólo aunque sea para establecer que el fenómeno de identidad mantenido no es ni privado ni individual

[3] Martin S. Stabb, *The Quest of Identity*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967.

[4] Charles Tilly, "Citizenship, Identity and Social History", *International Review of Social History*, 40, suplemento 3, julio 1998, p. 4.

sino público y de relaciones, que atraviesa diversos tipos de lazos sociales y que, a fin de cuentas, todo actor se refiere a un sinnúmero de identidades que dependen de la raza, del sexo, de la clase social, de la profesión, de la religión, etc. Las identidades sociales tienen como propiedad, según él, ser culturales, estar constituidas históricamente y finalmente ser contingentes. Le corresponde a la lengua ocupar una situación privilegiada de *medium* que permita el establecimiento y la "renegociación" de las identidades. Este juego participa por supuesto de lo político.

Así lo percibe Chantal Mouffe, que agrega al carácter múltiple y contingente, el de contradictorio.[5] Por otro lado, la ciudadanía, en tanto que lugar identitario, se presenta a sus ojos como instrumento político contra el neoliberalismo, así como en otro tiempo lo fue contra la monarquía absoluta.[6] Tiene entonces que ver con un proyecto político, casi un proyecto de sociedad.[7] Es de suponer que todas las reivindicaciones identitarias se fundan en solidaridades en las que la idea de identidad sirve de discurso legitimador.

Diversidad de las solidaridades

Bajo la mirada de la modernidad, la idea misma de solidaridad puede parecer como el resto de una concepción superada de lo social. Hay toda una tradición liberal desde Locke hasta Nozick y Gauthier que ampliamente hace abstracción de esta dimensión. Las formas evolucionadas de autoridad estarían llamadas a eximirse de referencias tomadas de una aprehensión caduca de la vida en sociedad.

Correspondió a un liberal, tal vez más sociólogo que liberal, sacar a la luz el mecanismo de regulación propio de una sociedad que funciona con la ausencia de solidaridades manifiestas. Es en *El espíritu de las leyes* donde Montesquieu se ve llevado, cuando se interroga sobre los recursos específicos de los diversos regímenes, a identificar el honor, o con mayor precisión, la *búsqueda* del honor, como el principo subyacente al funcionamiento de la monarquía: "El honor hace mover todas las partes del cuerpo político; las vincula mediante su acción, aun

[5] *Ibidem*, p. 33.

[6] Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso, 1992, pp. 3-4.

[7] Dejo de lado con toda intención las consideraciones resueltamente posmodernas, aun cuando inspiran algunos de los temas citados. Para hacer memoria podría servir de recordatorio el discurso foucaultiano de Stuart Hall: "Precisamente porque las identidades están construidas dentro y no fuera del discurso, necesitamos entenderlas como si estuvieran producidas en lugares históricos e institucionales específicos dentro de formaciones y prácticas discursivas específicas mediante estrategias enunciativas específicas. Además, surgen dentro del juego de modalidades específicas de poder y por tanto son más el producto de marcar la diferencia y la exclusión que el signo de una unidad idéntica y constituida naturalmente, una identidad en el sentido tradicional..." (1996, p. 4).

cuando se encuentra que cada una va al bien común, creyendo que va a sus intereses particulares" (Libro III, cap. IX). Si, como destaca, la ambición es perniciosa en la república, tiene lugar de virtud en la monarquía. El modelo de Montesquieu aprovecha de alguna manera el funcionamiento de la mano *visible* que se pone en contraste con la mano invisible de Adam Smith, refiriéndose ésta unas décadas más tarde al círculo virtuoso del mercado.

En los dos casos la solidaridad está ausente. La ha sustituido un mecanismo regulador; uno por la intervención expresa de la autoridad y otro por el mercado, dos maneras de gestionar la rareza, por el honor o el dinero, pero fuera de un lugar colectivo de referencia. He aquí un rasgo de la modernidad: individualista, calculadora y secular.

La república procesal que describe Sandel remite a un lugar jurídico en el que los ciudadanos no tienen por vínculo entre ellos más que el de estar sometidos a las mismas reglas del juego, basadas en un repertorio de derechos cuyo ejercicio están llamadas a precisar. Se trata en este caso de un lugar jurídico y no de una entidad social de referencia. Aun siendo un producto social, esta expresión de derecho hace abstracción deliberadamente de su colectividad de origen.

En el fondo, a esta visión del mundo nos invita ahora el discurso portador del libre cambio internacionalizado.[8] Ya no son tiempos de solidaridades. En realidad no hay nada de este tipo. Obliterar el fenómeno de las solidaridades es a menudo justificar la presencia de las mismas.

¿Cuáles son entonces esas formas? Son evidentemente múltiples. Si algunas ofrecen más interés que otras, no es más que por una cuestión de punto de vista. Toda solidaridad implica para crearse y mantenerse una estrategia de socialización y de movilización que, en sí, pocas veces es insignificante. En el caso que nos interesa se trata de poner de relieve el juego político al que da lugar el llamamiento a solidaridades cuya compatibilidad no siempre es evidente.

Hay varios tipos de solidaridad que se hacen hoy la competencia; son tribales, étnicas, religiosas, culturales, cívicas, nacionales, supranacionales, etc., y se prestan a múltiples intersecciones. No se trata de pretender aquí cierta exhaustividad sino más bien cierta selectividad. Con este fin se puede observar el juego de competencia inducido por cuatro tipos de ellas: estatales, supraestatales, infraestatales y transestatales.

Solidaridad estatal

El Estado da lugar a dos formas de solidaridad: cívica o nacional. La solidaridad cívica nos es muy familiar, remite a una pertenencia abstracta inspirada en primer

[8] No se trata aquí de ninguna toma de posición sobre el propósito del proyecto librecambista sino de una simple constatación que atañe a la argumentación que trata de justificarlo.

lugar por la lectura que, entre otros, han podido hacer Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau de la virtud que habría animado al ciudadano de la república de referencia de su época: la de la Roma antigua. Estos tres autores fundan su esperanza en la educación y la ley como educadora del pueblo. La virtud política bien inculcada se convierte, como lo indica Montesquieu, en "una renuncia a sí mismo, que es siempre algo muy penoso". Se puede, prosigue, definir esta virtud como "el amor a las leyes y a la patria" (Libro IV, cap. VI), sentimiento compartido por la institución republicana. En este orden de consideraciones, hay toda una tradición historiográfica que se ha dedicado en Estados Unidos a invertir la interpretación lockeana de la revolución norteamericana en beneficio de una lectura más republicana.

Tomada por lo que es, esta solidaridad sigue siendo abstracta, sin colectividad de referencia particular. Depende del discurso estatal, republicano, en el que el pueblo, en esta etapa del discurso, ocupa un lugar indistinto. Este discurso justifica las acciones emprendidas por el pueblo, pero éste conserva una forma de anonimato. No es más que el conjunto de los ciudadanos. Estatuto jurídico y político sin vínculo social explícito susceptible de responder a la doble pregunta: ¿Quién es el pueblo, quién es del pueblo? Los contractualistas clásicos se referían a su sociedad de pertenencia, pero de manera implícita.

Nos damos cuenta en los hechos de que la solidaridad cívica se lleva muy bien con el nacionalismo cívico hasta el punto de confundirse con él. La cosa pública, *res publica*, se vuelve la cosa de un público determinado, para el que las instituciones estatales se apresuran a fijar rasgos de pertenencia, como la lengua y otros valores comunes. De abstracta, la solidaridad puede por tanto fundarse en elementos de reconocimiento específicos que rebasan el sentimiento abstracto de los antiguos hacia la patria.

Ahora bien, este tipo de solidaridad es de momento la más apreciada entre toda una *intelligentsia*. Participa de la nobleza del vínculo abstracto aun reconociendo la necesidad de un anclaje en la realidad social. En cambio, el nacionalismo étnico tiene cada vez menos buena prensa. Los acontecimientos recientes en la ex Yugoslavia han puesto fin a toda tentativa de justificar el carácter razonable de éste. Por supuesto que hay toda una serie de textos que se dedica a fundar la nación sobre la etnia. No obstante, nacional o cívica, la solidaridad en torno al Estado se ha definido en el marco de una referencia global y última.

La historia de la modernidad política ha relatado ampliamente el conflicto que pone frente a frente dos solidaridades con pretensiones hegemónicas, la religión y la nación, o para ser más precisos, la victoria de la segunda sobre la primera. Pero asistimos con el derrumbamiento de las solidaridades en otro tiempo sólidas, como la familia tradicional, los partidos políticos, las asociaciones voluntarias, al dislocamiento de la nación en tanto que referencia última. Ésta está como minada por los llamamientos a pertenencias super, infra o transestatales: todas concurren de manera no concertada a su disolución.

Solidaridad supraestatal

En el nivel supernacional, los reagrupamientos concebidos primero con fines económicos están en trance de suplantar al Estado-nación en la definición de los proyectos de sociedad. En su origen tipo *Gesellschaft*, suscitan por medio de sus élites el surgimiento de una aspiración tipo *Gemeinschaft*. El caso de la Unión Europea es bastante patente, el del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) es probable que se revele más adelante. No se trata aquí de hacer un juicio cualquiera sobre este proceso sino simplemente de tomar nota. El objetivo comunitario se traduce, en esta etapa, en una voluntad de definir una identidad que, en el caso que nos interesa, será europea. En el fondo, como para toda referencia a una comunidad, el hecho de que esta comunidad sea una familia, un instituto, un sindicato, una ciudad y forzosamente una nación, esta tentativa recurre necesariamente a la evocación de un imaginario.[9] Mientras que la *Gesellschaft* se reconoce en el contrato, en el organigrama y en los objetivos específicos, la *Gemeinschaft* sólo puede ser evocada. La idea de una conciencia europea, réplica de la conciencia obrera de hace poco, linda con la de identidad europea; pero remite, esta vez con más fuerza, a la conciencia del *individuo* que dice ser europeo, con el sentido que quiere conferirle. Felizmente no hay ningún *politburó* de la Unión Europea para erigirse en portador de la conciencia justa... La operación de búsqueda de identidad europea responde a los mismos imperativos que han llevado en otro tiempo (y conducido a veces todavía) a los Estados a imponer una socialización nacional a todos sus naturales, haciendo de ellos ciudadanos nacionales. Encontramos ahí una élite dirigente secundada por intelectuales (que algunos, siguiendo a Gramsci, se apresurarían a calificar de orgánicos) convencidos de las cualidades de esta solidaridad para compartir. La intención, en este caso, es por supuesto consolidar los cimientos de una entidad política global.

El caso del TLCAN difiere del de la Unión Europea en que esta institución se basa exclusivamente en principios de libre mercado, cuyas virtudes ni siquiera hay que defender porque parecen evidentes. Tendría que ser interesante por tanto observar cómo va a evolucionar. A pesar de una configuración de componentes muy diferentes, en la que uno de los elementos, Estados Unidos, domina de momento con una concepción muy liberal de no intervención estatal, la propensión a ampliar criterios en diversos terrenos tendría que conducir en el futuro a la referencia de una americanidad global por definir, siguiendo las vías que serán sin duda distintas de las adoptadas por la Unión Europea.

[9] André J. Bélanger, *Framework for a Political Sociology*, Toronto, University of Toronto Press, 1985, pp. 3-102.

Solidaridad infraestatal

Esta evolución centrípeta hacia la formulación de identidades supranacionales no deja de tener su contraparte centrífuga. Pensándolo bien, no hay en ello ni paradoja ni contradicción sino casi la naturaleza de las cosas. Resulta que la creación de grandes conjuntos separa al Estado-nación tradicional de su función exclusiva de regulación. Así, la disminución de atributos soberanos de este último contribuye a alterar su fuerza de atracción y, de este modo, al abrir una ventana de oportunidades de expresión de reivindicaciones autonomistas en su seno, facilita la afirmación de solidaridades nacionales infraestatales que aspiran a una identidad distinta: la independencia. Es conveniente plantear como hipótesis que cuantas más instituciones supraestatales dispongan de competencias amplias más grande debería ser en consecuencia la incitación a expresarse en las solidaridades infraestatales. El caso de Escocia es manifiesto. Lo mismo sucede con el de Quebec. Se trata de dos entidades nacionales a propósito de las cuales los promotores tienen toda la ventaja de aprovecharse de su vinculación con la autoridad supranacional para así socavar mejor los restos de autoridad de la entidad nacional-estatal. Los presuntos costos de la separación se presentan entonces como amortizados por la pertenencia de todas las partes implicadas a un conjunto más grande. En la medida en que éste incrementa sus competencias, los Estados constituyentes se vuelven a encontrar con competencias de orden cultural o simbólico que se prestan bastante bien a la descentralización.

Solidaridad transestatal

Cuanto más se avanza en estas reflexiones más irremediablemente se acerca uno al individuo como referencia. Es el retorno al sujeto como gestor de su identidad personal, es decir, el individuo que reflexiona, actúa y así se define y se realiza, pero remitiéndose siempre a un horizonte de sentido producido socialmente.

El pensamiento de Charles Taylor se localiza efectivamente en este punto de unión en el que la persona se sitúa en función de un fondo dado de valores, que dependen de la civilización occidental como referente global o de unidades sociales de menor amplitud.[10] La definición y el tratamiento que Taylor da de la identidad en *Sources of the Self* se remiten a un marco o un horizonte de orden sobre todo moral y, en consecuencia, político.[11] Se trata de una concepción

[10] Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989, p. 248.

[11] "Mi identidad está definida por los compromisos y las identificaciones que brindan el marco o el horizonte dentro del cual trato de determinar caso por caso qué es bueno, o valioso, o qué se debería hacer, o qué suscribo o a qué me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual soy capaz de tomar una posición" (1989, p. 27).

finalmente bastante restringida, puesto que la identidad, entendida de manera muy diferente, podría abarcar un campo de conciencia mucho más amplio. Esta definición, me parece, conforme con el sentido generalmente mantenido en filosofía política y por toda una escuela en las ciencias sociales. La definición se inserta en un discurso que se dedica a situar este hacerse cargo de uno mismo teniendo en cuenta las condiciones históricas que lo vuelven posible. Como observa Wallerstein, toda identidad es individual pero, precisa contra el individualismo metodológico, está necesariamente situada en la historia.[12]

La posición de Will Kymlicka, por ejemplo, se sitúa en el punto de unión del individuo y su cultura, instrumento de su identidad en tanto que persona. La posibilidad de verdaderas elecciones, es decir, de elecciones que tengan alguna significación, implica según él el acceso a una estructura de valores que depende de la cultura.[13] Ésta participa de la identidad del individuo y por eso mismo debería estar protegida con el mismo derecho que el individuo que es tributario de ella.

Otros autores apuestan más a una identidad plural, una identidad asociada cada vez más a programas socialmente producidos pero que exigen, no obstante, la aquiescencia de las partes involucradas. Al hacer cada vez más hincapié en la dimensión volitiva, la idea de elección o también de decisión nos acerca a la de identificación. El matiz es significativo porque vuelve a poner al sujeto en el centro del ruedo.

La *identificación* depende de elecciones más o menos conscientes del individuo, de manera que llega a ser posible concebir a éste en situación de determinar su identidad en función de lo que Marilyn Friedman llama las *comunidades de elección*.[14] La identidad personal se realiza entonces relacionándose con una comunidad de referencia a la que el individuo ha *decidido* asociarse por un periodo indeterminado. Para hacerlo conviene creer que la idea de derechos (derechos a elecciones de pertenencia) se vuelve esencial y es mediante ella como se expresa buen número de reivindicaciones identitarias.

Mientras que las solidaridades infraestatales y estatales se enfrentan a la ocupación de un área de autoridad exclusiva, las nuevas solidaridades, por su parte, trascienden las fronteras estatales y actúan en un campo de intervención en el que la referencia nacional queda a media luz. Tanto si se trata de solidaridades en torno al medio ambiente, de identidad de género o de orientación sexual, etc., tienen en común como movimientos la tendencia hacia el establecimiento de comunidades y, por tanto, de imaginarios sociales de naturaleza extra o transestatal.

[12] Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe, les Identités ambiguës*, París, La Découverte, 1988, p. 128.

[13] Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 83-84.

[14] Marilyn Friedman, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community", *Ethics*, 99 (1989), pp. 275-290.

Al final del trayecto desembocaremos en un universo fraccionado, sede, podría decirse, de la posmodernidad.

Conclusión

Todas estas formas de solidaridad apelan a concepciones diferentes de la idea misma de identidad. Ésta sirve para legitimar la forma de solidaridad privilegiada y querer darle otro alcance *en ciencias sociales* sería muy arriesgado.

Por último, no es tanto la identidad como instrumento justificativo de una solidaridad dada lo que nos interesa ahora, sino más bien el carácter de compatibilidad o no de esas solidaridades en competencia. Hay todo que apostar sobre la inconmensurabilidad de buen número de esas identidades orgullosamente reivindicadas. Se puede por supuesto dirigir la mirada hacia la idea de *pluralismo razonable* propuesta por John Rawls[15] en virtud de la cual es oportuno vislumbrar una forma estable y justa de democracia que ni comunidad ni tampoco asociación descansa en un consenso que asegura términos justos de cooperación. Todo el problema recae sobre la naturaleza de lo razonable. Nos volvemos a encontrar fácilmente en la casilla de partida a partir de que nos remitimos al retorno de las grandes solidaridades de inspiración religiosa que algunos anuncian.[16]

[15] John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

[16] Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, núm. 3, 72 (1993), pp. 22-49.

EL LIBERALISMO POLÍTICO EN ESTADOS PLURINACIONALES: RAWLS, HABERMAS Y LA LEGITIMIDAD DEL FEDERALISMO PLURAL. EL CASO ESPAÑOL

FERRAN REQUEJO*

En el ámbito de la legitimidad democrática, vivimos también en tiempos de pluralismo. Tanto el objeto de análisis como las perspectivas normativas de la legitimación democrática se han vuelto más complejos. Las concepciones teóricas ya no pueden con toda la complejidad práctica que incide en la legitimidad liberal-democrática. En la actualidad ninguna teoría política parece poder fundamentar en exclusiva las democracias liberales. Ello no deja de tener algo de paradójico cuando estos sistemas políticos gozan de amplia aceptación práctica en este cambio de siglo. Pero en el ámbito de la teoría nos encontramos más bien con concepciones legitimadoras de aspectos fundamentales, pero también parciales, de las democracias. Se trata de concepciones que apuntan a valores, objetivos, procedimientos, instituciones, etc., a veces todos ellos deseables, pero que no siempre resultan compatibles entre sí. Ello afecta, además, la legitimidad de las estructuras federales, especialmente en sociedades caracterizadas por un pluralismo de identidades nacionales.

Este capítulo plantea dos cuestiones de la revisión normativa e institucional de las democracias liberales en contextos plurinacionales. La primera y segunda secciones abordan la revisión de la legitimidad democrática desde una perspectiva filosófica. Los principales conceptos considerados son la articulación de las dimensiones pragmática, ética y moral de la racionalidad práctica, y el concepto monista de *demos* desarrollado desde las premisas estatalistas del liberalismo tradicional. Posteriormente, se señala la influencia de los elementos anteriores en la reciente obra de Rawls y Habermas, sugiriéndose una posible superación de sus límites fundamentadores a partir de una revisión de la dialéctica trascendental kantiana y de la vinculación entre las nociones de libertad y racionalidad. A partir de la discusión anterior, la tercera sección aborda la legitimidad y conveniencia de establecer distintos tipos de acuerdos federales en contextos plurinacionales. Para ello se defiende la noción de federalismo plural o multimétrico,

* Universidad Pompeu Fabra.

en las regulaciones constitucionales del reconocimiento de identidades y del autogobierno de las subunidades federadas de carácter nacional. El núcleo de dichas regulaciones incluye acuerdos plurales sobre el reconocimiento simbólico, institucional y representativo de las diversas colectividades nacionales del Estado, así como regulaciones de carácter asimétrico o confederal en relación con determinadas materias del autogobierno de dichas colectividades. Se muestra una aplicación práctica de la revisión anterior al caso español del actual "estado de las autonomías".

LIBERALISMO POLÍTICO Y PLURALISMO DE IDENTIDADES NACIONALES: EL ESTATALISMO DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA LIBERAL Y LA CONCEPCIÓN MONISTA DEL *DEMOS*

La historia del liberalismo democrático puede presentarse como la historia del reconocimiento gradual de las demandas de imparcialidad en la aplicación de una perspectiva universalista. Sin embargo, tal como se ha señalado en muchas ocasiones, el lenguaje universalista subyacente a los valores de libertad e igualdad del liberalismo político ha contrastado en la práctica con la exclusión de determinadas "voces" en la regulación de libertades e igualdades concretas. En términos generales, hoy diríamos que a las voces normativas de carácter cívico, participativo y social (Marshall) se les está agregando una cuarta "voz": la del pluralismo cultural. Éste es un tipo "incómodo" de pluralismo, frente al que la mayoría de las teorías liberales no parece bien preparada intelectualmente, pues sus preguntas, valores, premisas o conceptos no acaban de encajar bien frente a los retos normativos e institucionales planteados por los movimientos de este tipo específico de pluralismo. Ello parece más evidente en relación con aquellos tipos de pluralismo cultural en los que confluyen los criterios de territorialidad, unas demandas de autogobierno y la defensa y promoción de valores culturales diferenciados.[1] Podemos preguntarnos entonces por las razones de aquella incomodidad.[2]

[1] En un trabajo previo, a partir de la articulación de cinco criterios discriminadores, temporalidad, territorialidad, y derechos de grupo, subclasificados en objetivos políticos, representación y autogobierno, distingo cuatro tipos distintos de movimientos de pluralismo cultural: movimientos de un solo tema, movimientos nacionalistas en Estados plurinacionales, poblaciones inmigradas, y poblaciones indígenas. Ferran Requejo, "Cultural Pluralism, Nationalism and Federalism. A Revision of Democratic Citizenship in Plurinational States", sección 1, *European Journal of Political Research*, 1998 (en prensa).

[2] Véase Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1994; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995; James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist Age", *New Left Review*, 1995, 212, pp. 68-93; Richard Bellamy, "Citizenship and Rights", en su *Theories and Concepts of Politics*, Manchester, Manchester University Press, 1993, pp. 43-76; Ammy Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993), núm. 3, pp. 171-204; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1990.

En los análisis sobre los límites teóricos del liberalismo político se acostumbra señalar los relacionados con el individualismo y el universalismo racionalista de esta tradición. Aquí quisiera centrarme en un tercer elemento, también común e inherente a las distintas versiones liberal-democráticas, que no ha sido tan destacado: el estatalismo desde el cual las distintas versiones liberales piensan las relaciones políticas. Se trata de un elemento que forma parte del *background* histórico de las teorías políticas liberales, y que incide directamente en la consideración del pluralismo de identidades nacionales. Teorías que, en buena parte, han sido y todavía son teorías del Estado.

Una de las vías para entender los límites del liberalismo político tradicional asociados a su estatalismo es, por un lado, la de considerar su normatividad legitimadora en relación con los distintos tipos de racionalidad práctica y, por otro lado, la de analizar la noción del *demos* asociado a los procesos de *nation-building* de los Estados liberal-democráticos.

En las teorías de la legitimidad democrática se ha destacado la existencia de al menos tres tipos de racionalidad práctica: la "pragmática" (o instrumental), la "ética", y la "moral". La primera sería aquella racionalidad dirigida a la satisfacción de fines y objetivos. En el terreno político se halla presidida por la negociación y el compromiso, siendo la eficacia, la eficiencia y la estabilidad sus principales valores o principios rectores. La racionalidad "ética", por su parte, estaría vinculada a la interpretación de determinados valores e identidades culturales que enmarcarían una normatividad de carácter ineludiblemente particular, sea como un marco normativo especial, sea como interpretación específica de una normatividad de alcance más general. Se trata de una racionalidad presidida prescriptivamente por la interpretación y la evaluación contextual. Finalmente, la racionalidad "moral" estaría dirigida a la resolución "imparcial" y equitativa de los conflictos a través de unos principios que aspirarían a la obtención de un reconocimiento universal, independiente del contexto en el que se aplican.

La tendencia general de las teorías liberal-democráticas ha sido la de considerar las regulaciones normativas bajo la perspectiva de las racionalidades pragmática y "moral". Las consideraciones "éticas" de carácter histórico, lingüístico, etc., que inciden en las identidades de carácter nacional, han tendido a ser marginadas o relegadas al mundo de la privacidad (las características de las colectividades nacionales minoritarias), o bien se han aceptado de modo implícito como una especie de horizonte hermenéutico de la esfera pública (las características de las colectividades nacionales mayoritarias o hegemónicas).

Una conclusión mínima es que desde las premisas liberales se ha tendido a aceptar y a defender, desde la esfera pública, un implícito comunitarismo de Estado de carácter "nacional". El nacionalismo de Estado ha sido casi una consecuencia directa de su "soberanía" tradicional. Es decir, se trata de algo conectado con su emergencia como actor colectivo. Su existencia es independiente de su carácter democrático, y recoge un particularismo "ético" que afecta cuestiones culturales

(como la lengua, la reconstrucción de la historia del Estado, los currícula del sistema educativo, etc.) que resultan centrales para las distintas identidades nacionales.[3] El reto del pluralismo cultural de base territorial a las concepciones "morales" de la legitimidad liberal-democrática consiste en articular las perspectivas culturales particularistas de carácter "ético" desde bases universalistas capaces de acomodar las diferencias de identidad nacional existentes en un Estado. Es decir, de articular una "política liberal del reconocimiento" de las diferencias culturales de identidad nacional, situada normativa e institucionalmente más allá de la tolerancia pasiva del liberalismo procedimental.

Por otra parte, uno de los problemas no resueltos nunca por las distintas teorías de la democracia, sean liberales o no, ha sido el del *demos* al que se refieren. En la mayoría de las concepciones democráticas se trata de algo que se da por definido de antemano. Pero tal como a veces se ha dicho, el *demos* no puede acceder o participar en el *cratos* hasta que previamente alguien defina quién constituye ese *demos*. Y en el mundo empírico, el *demos* no ha solido establecerse, como se sabe, a partir de las reglas procedimentales de la democracia liberal, sino a partir de un proceso histórico plagado de guerras, conquistas, cesión de dominios, anexiones, exterminio o marginación de poblaciones enteras, etc., ciertamente alejado de las bases legitimadoras liberal-democráticas. La consideración del *demos* es algo no resuelto por las teorías de la democracia. Pero todo Estado democrático necesita un *demos*, una unidad diferenciada que incluirá algún tipo de unidad identitaria. Ésta es una cuestión que no puede decirse que sea "neutra" en términos

[3] Las concepciones liberales difícilmente pueden justificar desde sus premisas la delimitación fáctica de los Estados existentes en la esfera internacional. Las fronteras entre estos últimos se admiten sin más consideraciones. En este sentido, el carácter "subversivo" (Walzer) de la concepción liberal en tanto que una permanente invitación a cuestionar nuestras más sólidas convicciones, se torna en una posición conservadora en relación con el *status quo* de las demarcaciones estatales existentes. Si estas últimas cambian, la actitud de la teoría liberal-democrática será la de legitimar el nuevo orden estatal. Este carácter, a la vez uniformista y conservador del liberalismo político de carácter estatal se ha reforzado, en el ámbito de la política interna, a partir de la consolidación de las perspectivas democrática y social durante el siglo XX. Se trata de dos perspectivas normativas e institucionales que refuerzan el carácter "monista" del *demos*. Un análisis del carácter uniformizador de la ciudadanía democrática a partir de las nociones de "soberanía popular" y de Estados de bienestar se encuentra en Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993, cap. 6. Sobre la compatibilidad entre liberalismo y nacionalismo véase además Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Chetelham, Elgar, 1996; David Miller, *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Bernard Yack, "Reconciling Liberalism and Nationalism", *Political Theory*, 23 (1995), núm. 1, pp. 166-182; Anthony Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge, Polity, 1995; Wayne Norman, "The Ideology of Shared Values: A Myopic Vision of Unity in the Multi-Nation State", Joseph Carens (comp.), *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, McGill-Queens University Press, Montreal, 1995, pp. 137-159; G. Nodia, "Nationalism and Democracy", *Journal of Democracy*, Johns Hopkins University, 3 (1992), 4, pp. 3-22. Véase también, Wilmsen-McAllister (comp.), *The Politics of Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996; Caney-Simon *et al.* (comp.), *National Rights, International Obligationism*, Boulder, Westview Press, 1996.

de legitimidad, especialmente en contextos plurinacionales. Más bien se trata de algo que debe ser recogido en el debate actual entre el liberalismo y el pluralismo cultural, y entre estos dos últimos y el federalismo.[4] En la actualidad, la tradición liberal-democrática suele justificar las reglas del juego constitucional y la "igualdad" de la ciudadanía en términos universal-imparciales, ya sea con criterios deontológicos, consecuencialistas, o a partir de una combinación de ambos. Sin embargo, la unicidad implícita en la noción del *demos* de dicha tradición conlleva una serie de dificultades en la regulación constitucional cuando existen varias realidades "nacionales" en su interior.[5]

Creo que no resulta ya pertinente considerar en términos políticos excluyentes la contraposición entre un universalismo basado en los componentes igualitarios de la "dignidad" humana, y un particularismo basado en la dimensión comunitaria, intersubjetiva, de la identidad cultural del ser humano adquirida en sus procesos de socialización. Mientras el primero forma también parte de las identidades particulares, el segundo incide en el concepto moderno de "dignidad" en una sociedad pluralista.[6] De lo que se trata, en definitiva, es de "filtrar" los particularismos culturales desde una perspectiva "negativa" basada en criterios "morales" universales,[7] a la vez que se establece una perspectiva "afirmativa" de las

[4] En el trasfondo de las concepciones liberales (y socialistas) que arrancan de la Ilustración, late el deseo de establecer un orden político "racional" basado en principios universales. Más aún que dichos principios hayan surgido históricamente a partir del particularismo europeo de los siglos XVII, XVIII y XIX, los Estados liberales podrán justificar sus misiones "civilizadoras" de carácter imperialista en nombre del universalismo frente a los "atrasados" particularismos de carácter local. Véase un análisis de la legitimación colonial e imperialista en el pensamiento de Locke y Stuart Mill, en Bhikhu Parekh, "Liberalism and Colonialism: a Critique of Locke and Mill" en Jan Nederveen-Bhikhu Parekh (comps.), *The Decolonization of Imagination*, Londres, Zed Books, 1995, pp. 81-98. Esta misma actitud puede también verse en algunas perspectivas no conectadas con el nacionalismo de Estado. Es el caso, por ejemplo, del internacionalismo de la Segunda Internacional, o de algunos nacionalismos no estatales de la primera mitad de siglo, véase por ejemplo, para el caso catalán, E. Prat de la Riba, *La Nacionalitat Catalana (1906)*, Barcelona, 1978, cap. 9.

[5] Ello requiere una traducción de ese reconocimiento y de esa articulación al menos en tres ámbitos de la organización política: el simbólico-lingüístico, el institucional y el del autogobierno. Propondremos ejemplos de dichas regulaciones para el caso del Estado plurinacional español en la segunda sección de este capítulo.

[6] En la actualidad la regulación política del pluralismo de identidades nacionales no puede ya quedarse en una actitud antidiscriminadora de carácter meramente "integracionista". Mientras resulta difícil la defensa de un particularismo nacional que pretenda estar "blindado" frente a una legitimación "moral" de carácter universalista, parece que también resulta difícil negar que esta última deba regular acuerdos que resulten relevantes y aceptados por los distintos grupos nacionales que componen la colectividad política. Véase la breve colaboración de Charles Taylor en Jacques Lenoble y Nicole Dewandre (comps.), *L'Europe au soir du siècle*, París, Esprit, 192, pp. 59-66.

[7] Por otra parte, la distinción entre una normatividad de carácter universalista y particularista debe distinguirse de las vías de aplicación de ambos tipos de normatividad. En el análisis de los procesos de legitimación de los derechos, instituciones, políticas, etc., de las democracias, ni la universalidad coincide con la imparcialidad aplicativa, ni la particularidad con la parcialidad. Véase

particularidades "éticas" que desparticularice las asunciones estatalistas que los grupos culturales hegemónicos han impuesto en cada uno de aquellos ámbitos bajo una concepción homogeneizadora de la noción de "ciudadanía democrática".[8] Los Estados plurinacionales muestran una identidad nacional compleja difícilmente legitimable en términos de un nacionalismo estatal monista.[9]

De esta manera, una vía de revisión normativa del liberalismo democrático tradicional consiste en establecer, por un lado, los particularismos y parcialidades efectivos que no resultan justificables a partir de sus propias premisas de aquellos que sí lo son y, por otro lado, en establecer aquellos particularismos que se hallan ocultos tras el velo supuestamente universalista e imparcial que impregna los discursos legitimadores.

Esta revisión tendrá consecuencias en el ámbito de la filosofía política. Si las "eticidades", y no ya sólo la "moralidad", resultan relevantes para la legitimidad política de las democracias plurinacionales, podemos decir que en términos generales se propicia una relativización o flexibilización de la perspectiva kantiana, tal como se ha entendido tradicionalmente, en favor de una actitud más humeana o hegeliana.[10] Sin embargo, creo que la misma obra de Kant posibilita interpretaciones más sensibles al pluralismo de identidades nacionales, especial-

---

David Miller, *On Nationality*, *op. cit*, cap. 3; Laura Stocker, "Interest and *Ethics* in Politics", *American Political Science Review*, 86, 1992, pp. 369-380; véase también Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, tercera parte. A mi entender, las certeras críticas que el universalismo suele dirigir a las posiciones particularistas en cuanto tendientes al conservadurismo y a la falta de referentes resolutivos claros desde bases aceptables universalmente, debe hacerse a partir de las no menos certeras críticas del particularismo al universalismo en relación con su falta de realismo sobre los vínculos normativos de los individuos con las diferentes colectividades y grupos de los que forman parte y, sobre todo, a partir de las particularidades y parcialidades augurales hegemónicas (religiosas, lingüísticas, históricas, etc.) introducidas en la práctica por los procesos resolutivos y en las instituciones liberal-democráticas en nombre de un pretendido universalismo. Véase el debate entre las posiciones que podemos denominar "interculturalismo liberal" (Parekh) frente a un "liberalismo intercultural" (Kymlicka) en *Constellations*, 4, 1 abril 1997.

[8] Una aproximación alternativa, en términos de la concepción de L. Kohiberg sobre el razonamiento moral, sería considerar la legitimidad de las decisiones de las democracias occidentales como una articulación de los estadios preconvencionales, convencionales y posconvencionales del razonamiento moral. Bajo esta perspectiva, el liberalismo político tradicional ha tendido a justificar o fundamentar aquellas decisiones, especialmente las de política interior, en términos posconvencionales y preconvencionales, mientras los convencionales quedaban ocultos y expuestos a la facticidad de los grupos hegemónicos. Una panorámica sobre la "Ciudadanía democrática" desde la consideración de sus perspectivas de estatus de derechos y de identidad se encuentra en Wayne Norman y Will Kymlicka, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, 104, 1994, pp. 352-381.

[9] Véase Charles Taylor, "Les avenirs possibles: la legitimé, l'identité et l'alienation au Canada a la fin du XXe siecle", en *Rapprocher les Solitudes*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992.

[10] La vindicación humana de la moralidad frente a la universalidad del kantismo ha sido destacada por Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard, Harvard University Press, 1985. Véase también Yael Tamir, *op. cit*, cap. 5.

mente cuando se cuestiona el implícito estatalismo liberal que preside las versiones "constructivistas" y "reconstructivistas" del kantismo[11] en teorías actuales sobre la legitimidad de la asociación política, como las de Rawls o Habermas.

El liberalismo político de Rawls y Habermas en contextos plurinacionales. La dialéctica trascendental kantiana

Tanto Rawls como Habermas se inscriben en el paradigma del liberalismo democrático. Pero cada uno de ellos lo hace desde cada uno de los dos términos de la expresión: el liberalismo en el caso de Rawls; la tradición democrática, en el de Habermas. Cuestión que no resulta "neutra" en el momento de intentar "fundamentar" normativamente las democracias liberales, o en el momento de regular sus diversos tipos de pluralismo.

Ambos autores defienden una concepción contractualista y procedimental que establece que la legitimidad liberal-democrática debe basarse en un consentimiento de los ciudadanos, ejercido desde bases individualistas. Se trata de un consentimiento que pretende aunar justicia y estabilidad democrática desde principios legitimables racionalmente. Ello implica una fundamentación "moral" de la esfera pública, que no puede estar ya basada ni en acuerdos modus vivendi, ni en la exclusividad de las racionalidades pragmática (utilitarismo) o ética (comunitarismo). Ambas dimensiones deberán de estar presentes en las "bases morales" de la legitimidad democrática, pero a condición de que resulten justificadas racionalmente. El objetivo es lograr una fundamentación pública de la justicia que integre la estabilidad, a partir de la coherencia entre los principios y objetivos de la asociación política, y el mundo de los derechos, las instituciones y de los procesos prácticos de decisión colectiva. Lo que aquí nos interesa es ver hasta qué punto este esfuerzo teórico articula bien la legitimidad democrática en realidades plurinacionales. Para ello retendremos las tres dimensiones de la racionalidad práctica y la crítica al concepto monista del demos establecidos en la sección anterior.

Rawls y el pluralismo de identidades nacionales

Como es sabido, Rawls hace de la "neutralidad" respecto a las concepciones del bien el núcleo de su liberalismo político. En su última obra, y en su respuesta a Habermas,[12] el punto de partida es el pluralismo de aquellas concepciones. Este

[11] Thomas McCarthy, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas" en *Dialogue in Ethics*, 105, 1994, pp. 44-63. Véase también George Klosko, "Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism", *American Political Science Review*, 91, 3, 1997, pp. 635-646.

[12] John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993; John Rawls, "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, 1995, pp. 132-180.

último constituye un rasgo irreversible de la cultura política de las democracias. Cuestión que, según Rawls, implica la neutralidad de la esfera política, especialmente en relación con las cuestiones constitucionales esenciales (*constitutional essentials*) y con las cuestiones de justicia básica (*matters of basic justice*). Las primeras se refieren a los derechos, libertades y reglas del juego institucional, mientras las segundas lo hacen a los temas distributivos relacionados con el principio de la diferencia y de la igualdad de oportunidades de su obra anterior.[13]

Una vez que Rawls ha admitido que su Teoría de la Justicia (TJ) se hallaba demasiado escorada hacia una concepción del bien, es decir, hacia una doctrina comprehensiva, podemos plantear si en *Political Liberalism* (PL) mantiene una actitud más favorable a la regulación del pluralismo cultural y, especialmente, al pluralismo de identidades nacionales de carácter territorial. De entrada parecería que sí, especialmente a partir del peso que juegan ahora conceptos como *burdens of judgement*, *overlapping consensus* o *reasonable pluralism*. La noción del "hecho del pluralismo razonable", por ejemplo, implica la posibilidad de que distintos grupos coincidan, razonablemente, sobre cuestiones fundamentales, aunque sea por diversas razones, siempre que acepten las condiciones de generalidad, de reconocimiento de las consecuencias en la esfera pública de las propias posiciones y de reciprocidad con otras concepciones.[14] La importancia del "equilibrio reflexivo" de TJ es aquí fundamental para alcanzar esa intersubjetividad independiente, *freestanding*, a la que aspira Rawls.[15] Por su parte, la dimensión "ética" (cultural) que aparece en los *burdens of judgement* de la razonabilidad tiene relevancia normativa en tanto que contempla el contexto hermenéutico de los individuos, incluso cuando se sigue afirmando la independencia de los principios de la esfera pública en relación con toda concepción del bien.[16] De esta manera, de lo ético podemos pasar a la esfera pública a partir de la noción de "razonabilidad".

Sin embargo, comprobamos que PL no resulta muy proclive a la consideración de derechos diferenciados o a la implementación de reformas institucionales en favor de minorías territoriales específicas. Al igual que las identidades culturales no formaban parte de los "bienes primarios", la regulación de derechos o arreglos institucionales específicos para grupos nacionales no hegemónicos no está incluida en las "cuestiones constitucionales esenciales".[17] En el momento de tratar sobre la regulación de las minorías, Rawls nos viene a decir que sólo resultan relevantes aquellas razones que los demás puedan aceptar desde la perspectiva de la razonabilidad. Al igual que ocurría en TJ, el grado de conflictividad de la sociedad en

[13] Rawls, PLVI, 5, pp. 227-230.
[14] Rawls, PL II, 1-3, pp. 48-66.
[15] Rawls PL, IV, 3-4, pp. 144-154.
[16] Rawls, PL II, 2, pp. 54-58
[17] Ferran Requejo, "Cultural Pluralism" *op. cit*, sección 2.

que parece estar pensando Rawls es notoriamente bajo.[18] Parece como si la vocación pública del concepto de razonabilidad hubiera de impulsar un civismo ciudadano que hubiera de desembocar en los principios de justicia aceptados por todo el *demos* de la colectividad.[19] No obstante, Rawls considera que aquellos grupos, que nunca incluyen a los grupos hegemónicos que no tienen necesidad de regulaciones específicas, pueden referirse a sus concepciones particulares mientras ello se haga en apoyo del ideal de razón pública. Es decir, ahora se mantiene una concepción inclusiva de dicha razón. Pero en esta nueva etapa de Rawls, ni salimos de una concepción muy reducida de la esfera pública, bastante "blindada" frente a los desacuerdos, ni vamos mucho más allá de la intuición en la noción de lo "razonable". Esta última parece cruzar transversalmente unas posiciones que parecen prefijadas en términos de identidades, intereses y valores. El resultado final es una concepción legitimadora del *statu quo* que no parece demasiado interesada en ofrecer un marco normativo e institucional renovado frente a pluralismos como el de las identidades nacionales.

Creo que las limitaciones de la obra de Rawls en relación con el pluralismo cultural pueden entenderse mejor si concebimos la TJ y la PL como dos formulaciones de una teoría del Estado. De hecho, se trata de la última teoría clásica del Estado de la tradición liberal. Y, como tal, parece lógico que se encuentre en dificultades cuando desde sus premisas se pretende abordar la esfera internacional (*Law of Peoples*), o cuando se enfrenta con un pluralismo de identidades nacionales cuyos procesos de *nation-building* compiten con un *nation-building* estatal. Este último no es cuestionado por Rawls, sino aceptado implícitamente como algo dado, y presentado como independiente de las concepciones comprehensivas. Siguiendo la mayoría de las concepciones liberales, Rawls acepta que las unidades estatales constituyen realidades básicas de la filosofía política liberal. Pero siguen existiendo en Rawls demasiados implícitos de un comunitarismo estatal específico, que restringen su noción de pluralismo. Implícitos que afectan tanto a los prejuicios de carácter utilitarista en la noción de racionalidad como a prejuicios de carácter estatalista en la noción de razonabilidad.[20] Además, los acuerdos tipo *modus vivendi* parece que deben seguir excluyéndose de una verdadera "fundamentación"

[18] William Lund, "Politics Citizens, and the Good Lite: Assesing Two Versions of Ethical Liberalism", *Political Research Quarterly*, 1996, 3, pp. 479-504; Patricia Neal, "Vulgar Liberalism", *Political Theory*, 1993, 21, 4, pp. 623-642. Véase la consideración de los aspectos culturales de la individualidad en PL 111, 7, p. 277.

[19] Se trata de una perspectiva "ilustrada" que, como veremos, se repite en Habermas.

[20] En este punto Rawls parece seguir los pasos de Locke cuando éste introduce elementos culturales particulares de carácter "ético" (cristianos y utilitaristas) característicos de la sociedad inglesa del siglo XVII en el momento de legitimar la expropiación de tierras de los indios americanos por parte de los colonos europeos. Desde premisas "igualitarias" se llega a conclusiones "políticas" igualitarias. Véase Bhikhu Parekh, "Liberalism and Colonialism, a Critique", *op. cit*; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989, caps. 23 y 24.

de la legitimidad democrática. Pero difícilmente puede concluirse que los "bienes primarios" no dependen de cada contexto cultural concreto. En esto Rawls parece anclado en la atalaya de un observador que se autoconcibe como "privilegiado", y que ha decidido sobre la legitimidad del *demos* existente en términos de un implícito nacionalismo de carácter estatal. Independientemente del grosor del "velo de ignorancia" que se ponga a los individuos de la posición original, se tratará de individuos nouménicos que, o bien asumen una cultura nacional común compartida que no se cuestiona, pero cuyos principios acordados sólo serán válidos en su totalidad para esa cultura; o bien se trata de individuos que hacen abstracción de sus referencias culturales, cuestión que, de hecho, resultará en unos principios de justicia realmente insuficientes como base práctica de la legitimidad democrática de una colectividad plurinacional específica. En otras palabras, o se asume la particularidad cultural del contrato establecido, o la incompletud "ética" de los principios de justicia.[21]

En cualquier caso, en la teoría rawlsiana, las identidades nacionales del *demos*, lejos de poder entenderse como un contexto transversal en el que conviven distintas concepciones del bien, parecen subsumidas como parte del carácter comprensivo de dichas concepciones. La dimensión ética de la racionalidad práctica está mucho más pobremente representada que las dimensiones pragmática y moral en la concepción de "sociedad bien ordenada". La conclusión general es que tampoco esta segunda versión de la teoría de Rawls ofrece una referencia conceptual adecuada para entender y articular sociedades plurinacionales en las reglas constitucionales liberal-democráticas. Se trata de una teoría que maneja mejor otros tipos de fenómenos multiculturales,[22] pero que fracasa frente a la comprensión y articulación entre *demos* de identidades nacionales plurales.

Llegados a este punto, podemos ver si la insistencia de Habermas en el carácter dialógico de la razonabilidad, y en la necesidad de articular las tres dimensiones de la racionalidad práctica, presenta una base más fructífera para la legitimación de las democracias liberales en contextos de plurinacionalidad.

Habermas y el pluralismo de identidades nacionales

Las raíces "democráticas" de la concepción de Habermas le llevan a defender una noción más amplia de esfera pública que la que encontramos en Rawls. Los límites "liberales" de Rawls al establecer un *overlapping consensus* no contaminado por las concepciones comprensivas, cede el paso en Habermas a una confianza en la deliberación intersubjetiva de cualquier cuestión que afecte a la esfera pública.

[21] "Cultural Pluralism..." sección 2.3. Véase también Charles Taylor, *loc. cit.*
[22] "Cultural Pluralism..." sección 1. Véase nota 1.

La condición "trascendental" es ahora que se obedezca el "principio del discurso". Este último hace las veces de la "razonabilidad" rawlsiana, pero desde premisas epistemológicas más "fuertes". Se trata de un principio conductor para llegar a una fundamentación propiamente "moral", situada también lejos de los acuerdos *modus vivendi* negociados entre unos intereses, valores o identidades fijos. En la perspectiva habermasiana, de lo que se trata es de aceptar como válidas, no como verdaderas, sólo aquellas normas que los afectados puedan acordar a través de su participación en un discurso racional basado en las condiciones de imparcialidad, ausencia de coerción, igualdad e inclusión.[23]

En las conclusiones de Habermas existen dos aspectos relevantes para la discusión de las democracias constitucionales en contextos de plurinacionalidad. Por un lado, la solución legítima a la cuestión del "pluralismo razonable" en las complejas sociedades contemporáneas ha de venir de las normas jurídicas. Es decir, debe proceder del producto institucional que expresa el mutuo reconocimiento en una sociedad en que los individuos, en la práctica, no se relacionan directamente. Para ello resultarán necesarias las reglas constitucionales democráticas. Pero también será necesario que dichas reglas sean permeables a la vitalidad "comunicativa" que se expresa en la esfera pública no institucional (organizaciones cívicas). Aquí, la distancia entre las pretensiones del principio del discurso y la aceptación de las normas fácticas de las distintas regulaciones normativas empíricas no deja de ser un cambio brusco de nivel que Habermas no justifica adecuadamente. Por otro lado, la validez normativa de la esfera pública ha de ser capaz de articular las dimensiones ética y moral sin que ninguna de ellas anule a la otra. Aquí el punto clave es la construcción de una esfera pública capaz de incluir todas las identidades éticas que no se encuentran suficientemente reconocidas en el proceso de decisión colectiva. Lo decisivo no es preservar unas reglas morales no contaminadas de eticidad, sino que los grupos con distintas identidades tengan acceso a la esfera pública donde actúa la lógica comunicativa, para que después se transforme en derecho a partir de las reglas procedimentales establecidas constitucionalmente.[24]

En este sentido Habermas, en su respuesta a Taylor,[25] defiende un liberalismo "no neutral" en materia cultural. Una política liberal del reconocimiento pasa por el derecho a la propia cultura en tanto que elemento básico de la identidad individual. Una identidad que en buena parte es conformada a partir de procesos dialógicos y que requiere del reconocimiento de los demás. Las decisiones políticas

[23] Una esquematización del principio del discurso en Alexy, "Discourse Theory and Human Rights", *Ratio Suris*, 3, 1996, pp. 209-235. Véase también Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung, Suhrkamp*, Frankfurt, 1992, caps. 3-4.

[24] Jürgen Habermas, "Vernunftig versus Wahr oder die Moralder Weltbildert", *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pp. 95-127; Faktizität, *op. cit.*, p. 156.

[25] Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992; Guy Laforest (comp.) *Reconciling the Solitudes*, *op. cit.* Véase también James Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

están en muchos casos impregnadas de eticidad, quiéranlo o no los filósofos o quienes toman las decisiones. Sin embargo, creo que la crítica de Habermas a Taylor, en tanto que el "liberalismo" (en términos de Walzer) pondría en cuestión el núcleo individualista de la "comprensión moderna de la libertad", no está bien fundamentada, cuando menos en el caso de un Estado plurinacional. Hay una nebulosa permanente en Habermas en relación con dos cuestiones: *1*) por qué el procedimentalismo equivale en la práctica a admitir las instituciones y los procesos políticos de las democracias liberales y no otras concepciones democráticas, y *2*) cuál ha de ser la unidad de los sujetos del discurso. Con relación a esta segunda cuestión, y al igual que ocurre con el PL de Rawls, resultan cuestionables las pretensiones universales de la referencia comunitarista desde la que Habermas piensa el pluralismo. Con términos generales, la pretensión de Habermas de vincular el pluralismo cultural con una teoría de la democracia está pensada más para el caso de las poblaciones inmigradas en un Estado uninacional que para el caso de la plurinacionalidad de un Estado. Detrás del "patriotismo constitucional", al igual que detrás del *overlapping consensus* de Rawls, se adivina una sociedad con pocas tensiones territoriales de carácter nacional. La apuesta por el reconocimiento dialógico no parece incluir en pie de igualdad a las naciones de los Estados plurinacionales. Estas últimas no están situadas en la esfera de la eticidad pura particularista, sino que conforman un universo cultural de referencias universales y particulares confirmadoras de identidad que reclaman su reconocimiento en la esfera pública. De hecho, la plurinacionalidad está más cerca del contraste que existe entre Estados distintos, cada uno dotado de su constitución, que de una esfera pública culturalmente uniforme, o de distintas concepciones comprensivas sobre el bien.

En el tipo de sociedad en que parece pensar Habermas resulta más fácil recurrir a la clásica separación liberal entre cultura y política en la esfera pública. Pero no se avanza gran cosa en la consideración normativa e institucional de realidades plurinacionales como Bélgica, Canadá, el Reino Unido o España en las que precisamente lo que está en discusión es una constitucionalización adecuada de las diferencias nacionales que conviven en un territorio. (Los ejemplos de Suiza y Estados Unidos, esgrimidos a veces por Habermas,[26] sí resultan, en cambio, más proclives al "patriotismo constitucional" al no estar impregnados por un pluralismo nacional competitivo en sus distintos procesos de *nation-building*.) En un Estado plurinacional la regulación constitucional incluye aspectos simbólicos, institucionales, competenciales, de representación en política exterior, etc., que no quedan regulados a partir de una regulación de los derechos de participación y comunicación establecida en los términos de una ciudadanía nacional uniforme. El constitucionalismo en este caso debe recoger elementos de "pluripatriotismo", cuestión que, a mi modo de ver, implica la regulación de asimetrías o diferencias constitucionales que reflejen las diferencias nacionales existentes en esa demo-

[26] Jürgen Habermas, *Faktizität*, *op. cit.*, p. 642.

cracia específica. No cuestiono, por tanto, la existencia de un marco jurídico común en realidades plurinacionales, sino el hecho de que ese marco deba basarse en la perspectiva de una democracia uninacional, desde la que Habermas parece estar pensando, en el momento de regular cuestiones como el autogobierno, la política lingüística, la simbología del Estado, o la representación de sus distintas naciones integrantes en los ámbitos internacionales. En un Estado plurinacional occidental resulta más sencillo ponerse de acuerdo en el "núcleo normativo básico" de la sociedad que en un Estado con otro tipo de pluralismo cultural (p. ej., la inmigración),[27] pero es más difícil llegar a acuerdos en las esferas simbólicas, institucionales, competenciales y de representación de la esfera pública estatal. Mientras en el primero lo que está en discusión es la integración política de la pluralidad cultural de la ciudadanía, en el segundo lo que se persigue es una acomodación constitucional satisfactoria entre diferentes realidades nacionales.

Habermas confía en que la mera existencia de mecanismos deliberativos, y su correspondencia con la práctica institucional llevará a las democracias a una minimización del conflicto y a una mayor "justicia" en los resultados.

Éste es uno de los principales misterios de su concepción. Otro misterio es la fundamentación de una democracia liberal a partir del principio del discurso.[28] De hecho, el modelo deliberativo resulta también congruente con otros tipos más sustantivos de democracia. Habermas amplía la comprensión de algunos fenómenos pluriculturales de las democracias modernas, especialmente el de las poblaciones inmigradas. Pero seguimos conceptualmente instalados en las bases estatalistas del "comunitarismo" desde el cual se piensa esta concepción, cuestión que le hace estrellarse de nuevo frente a las realidades plurinacionales de otros contextos democráticos. En Habermas parece existir una armonía complementaria y preestablecida entre las dimensiones individual y colectiva de la autonomía ética y moral. Sigue existiendo en las nociones de política deliberativa y de procedimentalismo jurídico una tendencia hacia la visión "democrática" tradicional que subsume la noción de autodeterminación política en la de autonomía individual. El monismo del *demos* es aquí complementado por un procedimentalismo moral que no resulta ajeno a la lógica uniformizadora de los conceptos tradicionales de "soberanía popular" y de "ciudadanía democrática". Los derechos colectivos, por ejemplo, siguen considerándose desde la perspectiva individual, sin cuestionarse aquellos derechos colectivos asumidos en la práctica que refieren al Estado en tanto que grupo particular. A pesar de la insistencia de Habermas en que una concepción de los derechos supone en la actualidad una política del reconocimiento como condición de intersubjetividad,[29] la igualdad y la ciudadanía siguen consi-

[27] Jürgen Habermas, "Kampf um Anerkennung im Demokratischen Rechsstaat", *Die Einbeziehung...*, pp. 237-276.

[28] John Rawls, "Reply...", p. 166.

[29] Jürgen Habermas, "Kampf..."

derándose en términos básicamente uniformes. En la concepción del "espacio público deliberativo" no salimos de la perspectiva estatalista de la democracia y de su nacionalismo implícito. Aunque este espacio público se presenta como un ámbito capaz de superar la contraposición entre universalidad y particularidad, a partir de la asociación entre la "validez" de las aserciones y la corrección de las normas, se trata de un ámbito que difícilmente puede cuestionar las asunciones culturales hegemónicas del Estado en la regulación de su procedimentalismo.

La conclusión que se impone es que los relativos fracasos de Rawls y Habermas como fundamentaciones liberal-democráticas en contextos plurinacionales se basan en los límites de las tradiciones intelectuales de las que proceden. McCarthy señala acertadamente que mientras las reflexiones de Rawls se enmarcan en la preocupación "liberal", presente desde las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, por conseguir un modelo de tolerancia, las reflexiones de Habermas entroncan con los orígenes históricos de la construcción "democrática" de una esfera pública deliberativa de los siglos XVIII y XIX.[30] En ambos casos, las preguntas y conceptos básicos de sus teorías parten, efectivamente, de cada uno de los dos lados de la expresión "democracia liberal". Pero ambas teorías están también atravesadas por una misma perspectiva estatalista que empobrece los tipos de pluralismo considerados y que, sobre todo, deja sin problematizar la preeminencia del particularismo de un *demos* estatal sin atender a consideraciones de su posible pluralismo nacional interno. Se trata de contractualismos que no cuestionan quiénes deben ser los sujetos del contrato, y que establecen "puntos de vista morales" cargados culturalmente de una eticidad estatal no justificada en términos liberales.[31] En este punto, aunque podemos decir que las posiciones de Habermas están más cerca que las de Rawls respecto a las críticas de Taylor al liberalismo tradicional, ambas posiciones dejan a estas últimas prácticamente intactas por lo que hace a contextos liberal-democráticos plurinacionales. La cuestión básicamente irresuelta en las democracias sigue siendo la articulación práctica entre diversas maneras de pertenecer a la *polity* por parte de diversas colectividades nacionales, cuya pertenencia a dicha *polity* se basa, precisamente en el hecho de ser miembros de aquellas colectividades.[32]

[30] T. McCarthy, "Kantian Constructivism...", pp. 61-63.

[31] Ambos se han entrecruzado recientemente acusaciones de defender concepciones poco "neutras" en la esfera pública. Rawls seguiría, según Habermas, autoconcibiéndose como juez y parte en las condiciones de la posición original, en los principios de la justicia, o en la pretensión reciente de llegar a una moralidad *freestanding*, independiente; mientras que Habermas, según Rawls, seguiría instalado en la perspectiva ética comprehensiva kantiana que "contaminaría" la Moral que preconiza para la esfera pública. Jürgen Habermas, "Politischer Liberalismus. Eine Auseinandersetzung mit Rawls", *"'Vernunftig' versus 'Wahr' oder die Moral der Weltbilder", Die Einbeziehung des Anderen, Suhrkamp,* Frankfurt, 1996, pp. 65-94; 95-127. Véase también John Rawls, "Reply to Habermas", *op. cit.*, pp. 170-180.

[32] Charles Taylor, "Shared and Divergent Values", en Ronald Watts y Douglas Brown (comps.), *Options to a New Canada*, Toronto, Toronto University Press, 1991.

Racionalidad y libertad. La dialéctica kantiana

Un posible camino alternativo en el momento de fundamentar un liberalismo sensible al pluralismo de identidades nacionales diferenciadas consiste en recuperar la vinculación entre libertad y racionalidad, desarrollada en la concepción crítica kantiana. Un tanto paradójicamente, puede decirse que, a pesar de las referencias de Rawls y Habermas a la obra de Kant,[33] esta última puede constituir una buena vía alternativa frente a los límites de los primeros, en el momento de superar las rémoras estatalistas del liberalismo "ilustrado" si se concibe en términos más hegelianos de lo que resulta habitual.[34] Y ello es posible en referencia no sólo a los "escritos históricos" de su última época, sino a las nociones de idea regulativa, desarrollada en la dialéctica trascendental de la primera crítica en contraposición a la analítica trascendental, y a la libertad como postulado de la razón práctica.[35]

En el momento de regular una concepción de la "dignidad" humana que a la vez recoja la perspectiva de las "diferencias" de identidad, creo que no se ha insistido suficientemente en las posibilidades fundamentadoras de las ideas de la razón teórica y de la libertad como postulado de la razón práctica en el ámbito de la filosofía política liberal. Mi propuesta consiste en considerar la dignidad y el reconocimiento de las diferencias como ideas de la razón kantiana. Las posibilidades fundamentadoras de ambos conceptos para las democracias liberales

[33] Habermas se ha referido últimamente a su posición como un republicanismo kantiano, "*Vernunftig*"... *op. cit.*

[34] Hegel caracterizaba el Estado como "la efectividad de la idea ética" ("Wirklichkeit der sittlichen Idee", 1257 Rph). En sus tres componentes, la definición refiere a las nociones de efectuar (*werken*), de realizar adecuadamente un concepto (*Idee*), y de pertenencia a las costumbres públicas (*sittlichen*). Se trata de una definición de carácter "técnico" dentro de la obra hegeliana que podemos "traducir considerando al Estado como aquella institución que posibilita en la práctica la racionalidad en las relaciones humanas. El hombre aislado de las concepciones contractualistas es una abstracción inexistente. Lo que se da en la realidad son siempre miembros de sociedades particulares. Unas sociedades (civiles) que dejadas a sus propias fuerzas "egoístas" conllevarían la disolución de la misma "eticidad". Es el Estado el que posibilita la reconciliación entre subjetividad y generalidad. Desde esta perspectiva, una racionalidad práctica más pobre en las estructuras constitucionales significará un Estado también más pobre en términos de libertad. La misma complejidad de las tres dimensiones de la racionalidad práctica, cuya implementación exige la existencia del Estado, hace que ésta no se realice nunca plenamente. Sin embargo, el refinamiento o el "progreso" normativo de los Estados de derecho en busca de mejores optimizaciones entre las tres dimensiones de la racionalidad, implica la necesidad de articular las eticidades plurales que conviven en su interior y que han sido tradicionalmente marginadas. La incorporación de las dimensiones "éticas" particulares, en la regulación de una política del reconocimiento supone un paso en el refinamiento de las reglas "morales" de los Estados constitucionales antiliberal-democráticos.

[35] Las "ideas de la razón de la primera crítica (KRV) muestran", aunque no puedan decir (*Wittgenstein*), el ideal de encontrar leyes y principios cada vez más generales; los postulados de la razón práctica" (entre ellos, la libertad), desarrollados en la segunda crítica (KPV) y en la "Fundamentación", constituyen requisitos no demostrables pero necesarios de la moralidad. Se trata de una única razón con dos usos basados en sus respectivos intereses (B 715, B 826).

pueden visualizarse en dos pasos. El primer paso consiste en recordar que los problemas planteados por la razón kantiana no pueden ser resueltos inequívocamente (antinomias, paralogismos), pero tampoco pueden ser rechazados (KRV, AVII).[36] Las ideas de la razón no son problemas "inventados" (KRV, B386), sino el cauce de cuestiones que no podemos responder con seguridad pero que tampoco resulta "racional" abandonar en nombre de posiciones pretendidamente rigurosas (B 295). Estas ideas ni son conocimiento ni pueden serlo. No se miden en "categorías" puesto que la razón (*Vernunft*) no constituye sino que ordena (B 671), regula (B 672) y globaliza (B 814, B 730). Así, a diferencia del entendimiento (*Verstand*) que refiere a datos, la razón posee un carácter discursivo (B 359).[37] Se trata de un marco teórico que ayuda a salir de la tendencia de la filosofía política liberal a plantear la legitimación democrática en términos de "entendimiento" y a separar en exceso los planos descriptivo y normativo en la consideración de las prácticas institucionales democráticas. Adelantándose a consideraciones de la filosofía posterior, Kant ya establecía que la unidad de la razón presupone la anterioridad del todo a las partes (KRV B 673). A pesar de no estar referida a la objetividad como la sensibilidad o el entendimiento (B670), la razón no trabaja sólo "al anochecer", es decir, después del entendimiento, sino que lo precede, lo regula y lo dirige (B708). De esta manera, en la consideración de la dignidad y del reconocimiento de las diferencias de identidad, la universalidad debe ceder el paso a la generalidad: la razón no es una facultad cognoscitiva sino una facultad de pensamiento. Sus ideas "muestran" (*Wittgenstein*), sin embargo, el ideal de encontrar unos principios y unas leyes cada vez más generales en el refinamiento de la perspectiva normativa de los Estados liberal-democráticos.

[36] La metafísica, denostada desde actitudes positivistas, pasa a ser aquí entendida en términos de disposición (KRV, AXI). (Las referencias pertenecen a la Crítica de la Razón Pura). Véase el célebre pasaje kantiano sobre la distinción entre el "entendimiento" (verdades científicas) como isla y la "razón" (metafísica) como el océano que la rodea (KRV B295). He desarrollado este punto, desde una perspectiva crítica en relación con la obra de Jürgen Habermas, en Ferran Requejo, *Teoría Crítica y Estado Social. Neokantismo y Socialdemocracia en Jürgen Habermas*, Barcelona, Anthropos 1991, cap 2.

[37] Tal como ha señalado la crítica posterior, la dimensión que parece esfumarse en el planteamiento de la razón kantiana es la de la historicidad. La falta habitual de consideraciones históricas por parte de las teorías liberales basadas en la perspectiva de la "dignidad" (Liberalismo 1) tendría su correspondencia en la difuminación de la historicidad en la obra de Kant. Algo ya muy criticado por la primera escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno). Es apreciable, por ejemplo, el contraste que existe en la misma obra kantiana entre la universalización de la Fundamentación de las costumbres y la antropología de esas mismas costumbres que quita peso informativo a su concepción. Creo que la dialéctica kantiana es más fructífera si se lee dentro del contexto de los mismos escritos históricos kantianos, más cercanos a las actitudes de la ética aristotélica y de la pragmática lingüística wittgensteiniana, y más favorables al establecimiento de criterios generales que de principios universales en el ámbito político. Ello propicia, a su vez, una discriminación entre el reconocimiento de las diferencias de identidad cultural de base histórica y territorial (nacionalismos no estatales, colectividades indígenas) de aquellas exentas de dicha base (poblaciones inmigradas). No desarrollo aquí este punto. Véase Ferran Requejo, *Teoría Crítica...*, p. 109 y ss.; *"Cultural pluralism..."*, sección 1.

Por otro lado, la razón kantiana no regula objetos sino la subjetividad. Y en esta subjetividad, la libertad política puede también entenderse como proceso y como marco de desarrollo de las identidades éticas de las colectividades, de los *demos* nacionales por regular constitucionalmente. Éste es el segundo paso en la reformulación kantiana de las bases normativas de las democracias liberales en contextos plurinacionales. La mediación política no se produce entre las subjetividades y una universalidad abstracta, sino entre aquéllas y unas generalidades parcialmente legitimadas a la vez en términos universales y particulares. El concepto (o postulado) clave es el de libertad. Algo que, en términos kantianos, ha de entenderse como no demostrable pero que constituye un supuesto de la misma moralidad. Desde esta perspectiva resulta más fácil incluir la dimensión "ética" inherente al pluralismo cultural en las reglas e instituciones de la "justicia" de la tradición liberal. A estas últimas, la incorporación de la eticidad les facilita una mayor reflexividad en el momento de regular los derechos constitucionales individuales y colectivos, adaptándolos a los contextos específicos.[38] En el caso de las realidades plurinacionales, ello significa articular la libertad política de los distintos *demos* en las reglas "morales" de las democracias liberales. Es decir, significa constitucionalizar un concepto de libertad política compleja que incluya las perspectivas individuales y colectivas de las dimensiones pragmática, ética y moral de la racionalidad práctica.[39] Estas perspectivas y dimensiones pueden entrar en conflicto entre sí, al igual que lo hacen los derechos individuales. De lo que se trata no es de ignorar dichos conflictos, sino de institucionalizar los mecanismos de su resolución en las reglas constitucionales.

Si la dignidad y el reconocimiento de las diferencias de identidad como ideas de la razón propician insertar las reglas del juego liberal-democrático en unos principios más generales que universales, la libertad como postulado de la razón práctica propicia ir consiguiendo una articulación cada vez mejor entre las dimensiones éticas y morales de la racionalidad práctica en esas mismas reglas. Una actitud teórica basada en principios generales y en la articulación de regulaciones éticas y morales en las reglas constitucionales, nos sitúa frente a la pers-

[38] En Estados plurinacionales se observan algunas de las consecuencias "éticas" de las "disposiciones originales" de la insociable sociabilidad humana. Ello queda reflejado tanto en las actitudes como en los usos del lenguaje de los actores políticos. En términos kantianos, en los Estados plurinacionales, la pluralidad no puede ubicarse en una unidad racional superior situada en el plano de la objetividad (universalismo concreto). Los derechos constitucionales no se agotan en el entendimiento, sino que se ubican en las relaciones contextuales, éticas, entre entendimiento y razón. La "libertad" como idea conductora permite comprender así lo condicionado (particularismo universalizable) desde lo incondicionado (universalismo). Partir del reconocimiento normativo, y no meramente descriptivo, de un pluralismo liberal de identidades nacionales significa no subsumir dicho pluralismo en la "complejidad" o en la "pluralidad" de las sociedades modernas.

[39] Este concepto se asemeja a la regulación de "protecciones externas" sugerida por Kymlicka en su *Multicultural... op. cit*, caps. 3 y 8.

pectiva de un reformismo constante en el camino de conseguir "mejores" regulaciones de la misma normatividad liberal-democrática.

La democracia moderna estableció que el disenso de las partes no resultaba incompatible con el progreso y la estabilidad de una colectividad política. De lo que se trata ahora, desde la perspectiva de una política liberal del reconocimiento de las identidades nacionales es, por un lado, de pluralizar la noción de pluralismo manejada por las primeras concepciones liberales de la democracia moderna y, por otro lado, de romper el monismo cultural asumido por los nacionalismos estatales en su concepción del *demos* democrático.[40] En contextos plurinacionales, el disenso resulta necesario tanto para emancipar al sujeto de identidades que le son ajenas (o que le son menos cercanas), como para refinar la libertad individual en el ámbito institucional de las democracias liberales.

De esta manera, la filosofía kantiana permite asumir el pluralismo de identidades nacionales como un valor por proteger, y no ya como un mero hecho que se deba conllevar. El avance normativo e institucional hacia "sociedades democráticas avanzadas"[41] significa, en el caso de sociedades plurinacionales, acomodar constitucionalmente mejor ese pluralismo de base histórica y territorial en los símbolos, en las instituciones y en los mecanismos de representación y participación de las distintas colectividades políticas en las que se incardinan los individuos. Y ello, como veremos en la próxima sección, remite a una reformulación de los acuerdos federales en sociedades plurinacionales.

La introducción de una "libertad política compleja", más refinada en términos filosóficos, en los planos normativo e institucional del debate de los últimos años entre liberalismo y pluralismo cultural ayuda a dos cosas: *1*) entender mejor los límites culturales de la tradición liberal, tanto en la teoría normativa como en la práctica institucional de las democracias; y *2*) realizar mejor, sin los sesgos culturales e ideológicos de antaño, los mismos valores "universales" del liberalismo democrático.

El primer aspecto realza y corrige la tendencia de la tradición liberal-democrática a tratar las diferencias culturales en términos de desviaciones particularistas. Al mismo tiempo, corrige la tendencia a tratar los valores universales

[40] "Pluralizar el pluralismo" implicará tres cosas: *1*) articular los pluralismos nacionales marginados en los derechos y reglas constitucionales, *2*) considerar el pluralismo nacional como un valor y no como hecho, y *3*) establecer soluciones prácticas que resulten relevantes para los individuos concretos de aquella pluralidad. En términos negativos, esta pluralización permitirá minimizar los riesgos de un nacionalismo estatal y no estatal de carácter emotivo y antiliberal, así como los riesgos de un asimilacionismo cultural no deseado de características también antiliberales.

[41] La expresión "establecer una sociedad democrática avanzada" está recogida en el preámbulo de la Constitución española actual (1978), al lado de claras referencias estatalistas a una nación española única, soberana e indivisible (Arts. 1, 2).

a partir de escalas evaluativas simples. Frente a las versiones liberales que defienden un *laissez faire* en materia cultural, la experiencia indica que el Estado ni ha sido ni puede ser culturalmente "neutro". El resultado práctico del desarrollo liberal-democrático ha sido con frecuencia la laminación de las diferencias culturales en nombre de versiones "universales" muy parciales de la igualdad de ciudadanía y de la no discriminación. Para garantizar una implementación lo más imparcial posible de los derechos de ciudadanía en las reglas "morales" de los sistemas democráticos parece necesaria una interpretación "ética" en términos interculturales de esos derechos. Recabar una interpretación intercultural no significa promover una equidistancia multicultural o un relativismo ético, sino preconizar una optimización entre normatividades plurales que rompa con las versiones tradicionales del "universalismo" liberal que, en la práctica, han procedido a una selección e interpretación sesgados del pluralismo considerado. En caso contrario, el universalismo liberal puede ser refractario a aspectos decisivos del pluralismo al introducir, por la ventana de la práctica, particularidades "éticas" de carácter cultural a las que se les niega su acceso por la puerta principal de la fundamentación teórica. A mi entender, y dado el inevitable acopio de particularidades que implica el pluralismo cultural, ello requiere de una aceptación mayor de acuerdos del tipo *modus vivendi* en la regulación de derechos y valores colectivos de las democracias. La normatividad liberal-democrática ni es única ni puede fijarse desde una concepción abstracta e independiente de los actores implicados.

El segundo aspecto señalado realza el carácter emancipador del liberalismo al combatir la tendencia existente en todas las sociedades a pensar que existe una sola manera de ser racional o moral. Y ello tanto en el ámbito de la esfera privada (relaciones personales, prácticas sexuales, tipos de familia, etc.), como en el de la esfera pública de los distintos modelos liberal-democráticos (salvaguarda, por un lado, de valores universales, interpretados culturalmente, y, por el otro, de valores culturales específicos). La revisión de la normatividad liberal-democrática con el fin de proceder a un cumplimiento menos parcial de sus propias premisas en contextos plurinacionales, conlleva a prestar mayor atención a los componentes culturales de la individualidad en las reglas "morales" de cada asociación política. Se trata de una revisión que incentiva una mayor "negociación" normativa, y un reconocimiento entre tradiciones culturales a las que no puede ser ajeno un federalismo que resulte adecuado a contextos plurinacionales.

Los acuerdos federales en Estados plurinacionales: el federalismo plural. El caso español

A finales de siglo, no resulta demasiado difícil constatar la falta de relación existente entre las teorías políticas del liberalismo democrático y los análisis sobre el federalismo. En la actualidad sigue constatándose un profundo divorcio

entre ambos tipos de análisis.[42] Las teorías de la democracia, especialmente las de base filosófica, no han solido considerar el federalismo como uno de sus objetos centrales de reflexión. Se trata de una ausencia que resulta observable tanto en las teorías democráticas "liberales" como en las "republicanas". En las primeras, parecería como si la separación territorial de poderes hubiera de ser considerada como una cuestión fundamentalmente "técnica" o funcional dirigida, al mismo tiempo, a la limitación del poder central y a la construcción de una nación, una vez definido un *demos* en términos muy abstractos, es decir, uniformes. En las segundas, se trataría de combinar las ventajas de la organización nacional y estatal de ese *demos* con las ventajas del autogobierno en colectividades pequeñas.

Vista la evolución de los sistemas liberal-democráticos desde el siglo XVIII podemos establecer dos conclusiones: la escasa variación institucional desarrollada por estos sistemas desde sus orígenes y la falta de una fundamentación sobre las razones de por qué se puede esperar que los gobiernos democráticos ejerzan una actuación institucional en favor de las distintas voces del *demos*.[43] También en el ámbito del federalismo son constatables ambas conclusiones. Y ambas inciden en la cuestión sobre si es posible esperar que un Estado plurinacional pueda ser articulado satisfactoriamente a partir de acuerdos federales. Con base en lo señalado en la sección anterior (dimensiones de la racionalidad práctica, pluralidad del *demos*, consideración de la dignidad y del reconocimiento de identidades nacionales como ideas de la razón kantiana), mi respuesta es que es

[42] En los análisis de la legitimidad democrática es constatable la existencia de, al menos, cuatro grupos de teorías que, a mi entender, deberían sintetizar algunos de sus elementos cuando se aborda la legitimidad o conveniencia de los procesos de federalización. En primer lugar, las teorías clásicas de la legitimidad liberal-democrática, sobre todo a partir de la obra de Rawls y la subsiguiente discusión entre concepciones más "liberales", "comunitaristas" y "deliberativas" de la democracia conforman una tradición que, en general, se ha mostrado muy poco atenta al análisis del federalismo y de la descentralización. En segundo lugar, las teorías relacionadas con el pluralismo cultural, especialmente aquellas vinculadas a la relación entre liberalismo y nacionalismo; en tercer lugar, las teorías de la racionalidad práctica y su relación con diversos tipos de legitimación política. Finalmente, las concepciones sobre la descentralización y el federalismo, las cuales no se han mostrado en general muy proclives a la discusión normativa sobre la legitimidad democrática hasta tiempos recientes.

[43] Adam Przeworski, *Democracia y representación*, documento no publicado presentado en el I Congreso Interamericano, octubre 1997. En orden a la claridad conceptual conviene distinguir, siguiendo a Watts, entre el plano más general del federalismo, el más institucional de los distintos tipos de acuerdos federales (confederaciones, ligas, federaciones, condominios, etc.) y el mucho más restringido de los Estados federales o federaciones estrictas. Ronald Watts, "Contemporary Views on Federalism" en Buz de Villiers (comp.), *Evaluating Federal Systems*, Juta and Co. 1995, pp. 1-29. Una perspectiva empírica general, en Michael Burgess y Alain Gagnon, *Comparative Federalism and Federation: Competing Traditions and Future Directions*, Nueva York, Hemel Harvester Wheatsheaf, 1993; Daniel Eleazar, *Federal Systems of the World*, Longman, Essex, 1991.

difícil esperar aquella articulación si nos mantenemos en el esquema institucional de las federaciones simétricas tradicionales. Estas últimas han mostrado ser capaces de crear y consolidar una realidad uninacional, pero su institucionalización en realidades plurinacionales ha solido ser mucho más precaria en términos de legitimación. De hecho, el pluralismo considerado en las teorías clásicas del federalismo no estaba conectado con el pluralismo de carácter cultural. La pregunta básica sigue siendo si existen modelos o acuerdos federales capaces de articular Estados con identidades nacionales complejas, a partir de premisas liberal-democráticas abiertas a una política del reconocimiento. Actualmente, éste es uno de los retos más destacados del federalismo.[44]

Creo que una regulación "federal" más estable en sociedades con *demos* nacionales plurales debe considerar dos cuestiones básicas: el reconocimiento práctico de la plurinacionalidad de la *polity* estatal y la articulación de un autogobierno de las diversas colectividades nacionales que sea coherente con dicho reconocimiento. Para ello resultan convenientes dos tipos prácticos de regulaciones o acuerdos "federales": por un lado, la introducción de regulaciones plurales en ámbitos clave de la política del reconocimiento de las diferencias nacionales de identidad[45] que rompan con el estatalismo nacionalista de las federaciones uninacionales tradicionales; por otro lado, la introducción de acuerdos de carácter confederal o asimétrico en la regulación de las competencias centrales del autogobierno.

¿Es el Estado federal un buen modelo para regular a la ciudadanía democrática en sociedades plurinacionales? En trabajos anteriores situaba la respuesta a esta cuestión entre un "no" y un remiso "tal vez", abogando, en el caso español,

[44] Ferran Requejo, "Los análisis sobre acuerdos federales. Una revisión", *Revista de Gobierno y políticas públicas*, CIDER, 2, Universidad de Los Andes, Colombia, 1998, pp. 9-31; Ellis Katz y George Tarr (comps.), *Federalism and Rights*, Lanham, Rowmanand Littiefield, 1996; Jeremy Webber, *Reimagining Canada: Language, Culture, Community and the Constitution*, McGill University Press, Montreal, 1994; Michael Burgess, "Ethnicity, Nationalism and Identity in Canada-Quebec Relations: The Case of Quebec's Distinct Society", *Journal of Common Wealth and Comparative Politics*, 1996, 34, 2, pp. 46-64; Neil MacCormick, "Liberalism, Nationalism and the Post-Sovereign State", *Political Studies*, 1996, XLIV, pp. 553-567; Gerard Boismenu, "Perspectives on Quebec-Canada Relations in the 1990's: Is the Reconciliation of Ethnicity, Nationality and Citizenship Possible?, *Canadian Review of Studies on Nationalism*, 1996, 23(96), 1-2, pp. 99-109; David Milne, "Equality or Asymmetry: Why Choose?", Ronald Watts y Douglas Brown (comps.), *Options for a New Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, pp. 285-307. Una primera referencia del concepto de asimetría federal en Charles Tarlton, "Symmetry and Asymmetry as Elements of Federalism: A Theoretical Speculation", *Journal of Politics*, 27, 4, 1965, pp. 861-874. Véase también, Alain Gagnon, "The Moral Foundations of Asymmetrical Federalism: A Normative Exploration", documento no publicado, presentado en la conferencia In Search of Justice and Stability: Liberal Justice and Political Stability in Multinational Societies, Montreal, 26-28 marzo 1998.

[45] Estos ámbitos clave incluyen aspectos simbólicos, lingüísticos, institucionales, o de la representación exterior del Estado. Más adelante ofrecemos una ejemplificación para el caso español.

por la introducción de regulaciones asimétricas.[46] Aquí quisiera complementar y ampliar la argumentación sobre esas regulaciones a partir de dos consideraciones: los límites que muestra el modelo constitucional español en el momento de tratar de articular la plurinacionalidad de la sociedad; y la propuesta de introducir lo que llamaré acuerdos de federalismo plural o multimétrico que formulen una política liberal del reconocimiento y de los autogobiernos de la plurinacionalidad española en el contexto de la Unión Europea.

El "Estado de las autonomías" español

En términos generales puede decirse que España muestra, durante la época contemporánea, un mosaico de procesos frustrados de *nation-building*. La construcción de una nación española, inclusiva y legitimada, que comprenda sus distintos *demos* nacionales nunca ha sido un tema resuelto satisfactoriamente desde el nacionalismo de Estado. Por su parte, los nacionalismos no estatales, sobre todo el vasco y el catalán, no han logrado tampoco consolidar un proceso de *nation-building* a partir de estructuras estatales propias, o a partir de instituciones de carácter federal. Hasta el periodo posfranquista, el modelo del Estado español contemporáneo siguió el patrón del modelo francés: existencia de dos niveles administrativos (el del poder central y el de un poder municipal muy poco autónomo), articulados desde una concepción muy centralizada del Estado. Todos los intentos históricos, algunos muy moderados, de articular territorialmente el Estado desde premisas más "regionalizadas" fracasaron por distintas razones: I República (1873), mancomunidades del periodo de la Restauración (dos primeras décadas de siglo), "Estado integral" de la II República (1931-1936).

El modelo territorial incluido en la Constitución española actual (1978) se ha ido desarrollando en unas condiciones de contorno muy distintas a los intentos descentralizadores de periodos anteriores. Entre dichas condiciones destacan: *1*) el paso de un Estado autoritario a una democracia liberal plena, *2*) la construcción de un Estado de bienestar, y *3*) el proceso de integración europeo.[47] El resultado, aún no concretado, ha sido el actual "Estado de las

[46] Ferran Requejo, *Cultural Pluralism...*, sección 3; "Pluralismo, democracia y federalismo", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, Madrid, 1996, pp. 93-120; "Diferencias nacionales y federalismo asimétrico", *Claves de la razón práctica*, núm. 59, Madrid, 1996, pp. 24-37; E. Fossas-Ferran Requejo (comps.), *Estado plurinacional y asimetría federal. El debate sobre la articulación política de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, Trotta, Madrid, 1998. Véase también L. Moreno, *La federalización de España: Poder, políticos, territorio*, Madrid, Siglo XXI, 1997; E. Fossas, "Autonomía y asimetría", Informe Pi i Sunyer sobre Comunidades Autónomas, Barcelona, 1995, pp. 890-907.

[47] El gasto público pasa de 23 a 48% en el periodo 1972-1996. La adhesión a la Comunidad Europea (hoy Unión Europea) se realizó en 1986.

autonomías", un modelo inédito, de carácter fundamentalmente regional, que establece un conjunto de autogobiernos subestatales (comunidades autónomas) a partir de un proceso de "geometría variable" en el acceso a dicho autogobierno.[48]

A mi entender, uno de los mayores *handicaps* del diseño constitucional actual es que pretende solucionar a la vez dos cuestiones distintas: la descentralización de un Estado y la articulación de su plurinacionalidad. Esta mezcla de perspectivas preside las limitaciones del modelo actual. La Constitución española establece dos vías de acceso al autogobierno según las comunidades hubieran dispuesto o no de autogobierno en periodos anteriores (II República).[49] Se establece así una asimetría, "Competencias de carácter transitorio", en el acceso al nivel máximo de autogobierno. Sin embargo, el diseño "Competencia final" se perfila con caracteres potencialmente simétricos, en el caso de que las comunidades autónomas tengan la voluntad de acceder al nivel máximo de autogobierno, con la excepción de la regulación de determinados "hechos diferenciales" (lenguas propias, insularidad, derecho civil, foralidad). Este complejo diseño constitucional se complica aún más cuando también se establece la posibilidad de que el poder central delegue materias de su competencia a determinadas comunidades.[50] Por otra parte, la característica legal más asimétrica la constituye el concierto económico del que disponen el País Vasco y Navarra, basado en los denominados "derechos históricos", de carácter preconstitucional.[51]

La conclusión genérica es que la regulación de la plurinacionalidad sigue siendo una cuestión pendiente en el actual modelo constitucional español.[52] Ob-

[48] La consideración habitual en tipologías comparadas del caso español como una variante "federal" parece poco justificada si atendemos a tres cuestiones básicas: el reparto de competencias y la confusión unitarista introducida a partir de las denominadas "leyes de bases"; la inexistencia de acuerdos federales en los ámbitos fiscal, lingüístico, del poder judicial y de la política europea; y la no participación de las unidades subestatales (comunidades autónomas) en el proceso de reforma constitucional. El "Estado de las autonomías" no deriva de ningún "pacto federal".

[49] Disposición transitoria segunda Art. 151, y Art. 143-144 de la CE de 1978.

[50] Art. 150.2, utilizado para la delegación de competencias en los casos de la Comunidad Valencia y Canarias.

[51] Disposición adicional primera de la CE. A través del denominado "concierto económico" estas dos comunidades recogen los impuestos y ceden una parte de ellos al poder central en concepto de los servicios que éste presta en la comunidad. Se trata de un acuerdo de carácter "confederal" situado más allá de los acuerdos habituales de federalismo fiscal. En las 15 comunidades restantes el poder central es quien recoge los principales impuestos y luego cede una parte a las comunidades.

[52] Esta perspectiva se encuentra en fase de elaboración en la actualidad por parte de los dos partidos que gobiernan Cataluña a partir de una coalición política y electoral. Tanto CDC (Convergencia Democrática de Catalunya) como UDC (Unión Democrática de Catalunya) han elaborado documentos internos sobre la concreción institucional de la plurinacionalidad del Estado durante 1997. En la misma dirección se mueve el concepto de "soberanía compartida" defendido, casi en solitario, por Jordi Pujol (CDC), presidente del gobierno de Cataluña, que tiene como marco histórico de referencia la situación de los territorios hispánicos anterior a la centralización efectuada por la dinastía borbónica a partir del siglo XVIII, tras la guerra de sucesión perdida por Cataluña frente a las tropas francesas y castellanas (1716).

viamente, el actual Estado de las autonomías representa un avance en términos relativos, es decir, en relación con las regulaciones constitucionales de la historia contemporánea de España. Una historia, como es notorio, bastante desgraciada tanto en términos liberales como en términos democráticos. Pero este avance relativo no oculta graves deficiencias en la regulación y encaje de sus realidades nacionales, tanto en los aspectos simbólicos como institucionales y de autogobierno. Puede decirse que el Estado de las autonomías ha funcionado de una forma relativamente aceptable en el momento de descentralizar el Estado autoritario anterior, pero es un modelo que desenfoca el paisaje cuando desde él se intenta mostrar una imagen de no problematicidad en relación con el reconocimiento y articulación de la plurinacionalidad del Estado. Una regulación adecuada de esta articulación resulta contradictoria con tratar a los *demos* nacionales en términos de "regiones españolas". La conclusión es que existe algo mal resuelto de carácter sustantivo, y no sólo procedimental, en el actual sistema político español, y que ello afecta plenamente la regulación de la ciudadanía como identidad.[53]

Plurinacionalidad y federalismo plural o multimétrico

Una de las ventajas potenciales de los acuerdos federales del futuro consiste en su flexibilidad o adaptabilidad a situaciones específicas de pluralismo cultural de carácter territorial. De momento, la historia de las federaciones

[53] Diluir la plurinacionalidad en la noción más amplia de los "hechos diferenciales" no es precisamente una ayuda en el momento de situar la cuestión. Un Estado plurinacional no es la suma de una serie de hechos diferenciales de carácter lingüístico, geográfico, de tradición jurídico-civil, etc. Se trata más bien de un conjunto de unidades nacionales territoriales que pugnan por ser reconocidas y autogobernarse en pie de igualdad con los otros grupos nacionales. Para la consideración de las nociones "primaria" y "secundaria" del uso de la noción de "nación española" remito a mi artículo "Pluralismo, democracia..." *op. cit.*, pp. 110-114. La confusión entre estos dos usos se halla también en el conocido artículo 2 de la CE actual: "La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas." La distinción entre nacionalidades y regiones queda posteriormente subsumida en la genérica noción de "comunidades autónomas" en el resto del texto constitucional. Hace más de medio siglo Azaña, presidente de la Segunda República, ya defendía que "...para resolver esto no nos basta variar el sistema político, sino que tenemos que variar la política del sistema [...] el último Estado peninsular procedente de la antigua monarquía católica que sucumbió al peso de la Corona despótica y absolutista fue Cataluña, y el defensor de las libertades catalanas pudo decir, con razón, que era el último defensor de las libertades españolas [...] la política asimilacionista del Estado español se inaugura propiamente en el siglo XIX. No era asimilacionista la política de los reyes de la casa de Austria; pero sí quiso serlo la política liberal, parlamentaria y burguesa del siglo XIX". Manuel Azaña, "Defensa de la autonomía de Cataluña, discurso ante las Cortes Constituyentes de la República española (27.5.32)", *Undaurius*, 1977, pp. 34-35.

liberal-democráticas ha estado marcada por modelos preferentemente simétricos. Sin embargo, el aumento de la complejidad que supone un mundo cada vez más globalizado en las relaciones exteriores de los Estados, y cada vez más pluralizado en las relaciones internas, requerirá también de mayor complejidad en los acuerdos federales que se establezcan en el marco constitucional. La complejidad creciente de las redes intergubernamentales requiere de superar las rigideces estatalistas del constitucionalismo tradicional. En el caso de realidades plurinacionales se trata de implantar lo que denominaré un federalismo plural o multimétrico. Creo que ésta es una de las principales vías de renovación del federalismo en Estados presididos por un pluralismo cultural territorializado. En términos generales, el pluralismo plural o multimétrico consiste en la regulación de distintos tipos de acuerdo federal (confederal, simétrico, asimétrico, etc.), según el ámbito por regular, y según sean las características de los distintos escenarios territoriales de representación y participación política (unidades nacionales subestatales, estados, unidades supraestatales, ámbito internacional).[54]

En realidades plurinacionales como la española, en la que conviven diversos procesos de *nation-building* junto al proceso de construcción de la Unión Europea, creo que puede resultar conveniente regular ámbitos específicos a través de acuerdos simétricos entre la federación y las subunidades federadas. Sin embargo, vista la experiencia histórica, en aquellos ámbitos o materias más relacionados con la protección y desarrollo de las identidades nacionales, así como en las instituciones y competencias que afectan el autogobierno, resultará probablemente más conveniente establecer acuerdos de carácter asimétrico o confederal en relación con las subunidades dotadas de características nacionales propias. No se trata, pues, de contraponer un federalismo global simétrico frente a uno asimétrico, sino de modular qué tipo de acuerdo resulta más conveniente en un ámbito concreto para optimizar la regulación de la pluralidad nacional en los distintos niveles de la organización política (la unidad federada, el Estado, la Unión Europea, el ámbito internacional). Como criterio general, una política liberal del reconocimiento de la plurinacionalidad requerirá de ser plasmada en regulaciones normativas y en las instituciones comunes a todo el Estado que recojan una "simetría" entre los distintos grupos nacionales

[54] El término "multimétrico" indica la coexistencia de diversos patrones de medida en el establecimiento de las reglas del juego constitucional en Estados plurinacionales. Obviamente, ni en la teoría liberal ni en la teoría federal existe un criterio único de demarcación entre qué tipos de derechos, instituciones, competencias, distribución de recursos, presencia internacional, etc., corresponden a la federación o a los Estados miembros. La concreción dependerá de los acuerdos de carácter *modus vivendi* que las distintas élites políticas establezcan a partir de los criterios organizativos básicos de los Estados de derecho, pero ahora dichos criterios deberán estar basados tanto en la perspectiva de la "dignidad" como en la de un reconocimiento efectivo de las diferencias de identidad nacional que coexisten en la federación.

de éste (mayoritarios y minoritarios, nombre y símbolos del Estado, derechos lingüísticos, parlamento federal, tribunal constitucional, instituciones de representación exterior, etc.). Por otra parte, las regulaciones del autogobierno de las unidades nacionales subestatales incluirán disposiciones asimétricas que protejan y promocionen su carácter nacional a partir de los criterios propios de esas unidades. Ello será tanto más conveniente cuanto más asimétrica sea la situación fáctica entre los grupos nacionales mayoritario y minoritarios.[55]

A continuación muestro una ejemplificación sintética de federalismo plural o multimétrico para el caso español que, creo, procuraría una mejor articulación de la plurinacionalidad del Estado, y que recoge algunas formulaciones de trabajos previos sobre la cuestión. Distingo tres ámbitos de actuación: el simbólico-lingüístico, el institucional y el competencial, así como tres tipos de acuerdo federal: los que regulan el pluralismo de identidades nacionales existente en la federación (simetría en el reconocimiento de la plurinacionalidad), los de carácter simétrico entre las distintas unidades subestatales y la federación, y los de carácter asimétrico o confederal.[56] El primer y el tercer tipo de acuerdos son los que conforman el núcleo básico del federalismo plural o multimétrico propuesto. En términos generales, los acuerdos de carácter asimétrico o confederal estarán relacionados con aquellas materias decisivas para un ejercicio del autogobierno

[55] En este aspecto, la situación de España se asemeja más a la de Canadá que a la de Bélgica. Sobre la no equiparación entre los principios del federalismo y de subsidiariedad, véase Ferran Requejo, "European Citizenship in Plurinational States", en Preuss-Requejo (comps.), *European Citizenship, Multiculturalism and the State*, Nomos, 1998.

[56] En el ámbito simbólico y lingüístico ello afecta cuestiones como el contenido y uso de banderas, himnos, etc., o la regulación del plurilingüismo en todo el Estado. Otro ejemplo dentro de este ámbito sería algo tan simple como la inclusión de las cuatro lenguas del Estado en la moneda, sea la española o la común europea, en el DNI, pasaporte, etc. Ello es algo muy fácil de regular y representaría una visualización del acercamiento hacia una igualdad de la noción de ciudadanía en su vertiente de identidad nacional, así como a un sentido pluralista de la nación española, en su sentido secundario. Véase Ferran Requejo, "Pluralismo, democracia...", *op. cit.* Dentro del ámbito institucional, insistía entonces en el establecimiento de mecanismos asimétricos en la segunda cámara del parlamento central, tales como el derecho de veto en determinadas materias por parte de los representantes de las minorías nacionales. Este me parece un mecanismo por introducir aun en el caso de que no se redujera la existencia de las 17 CCM actuales. Creo que es un mecanismo procedimental preferible al de disminuir el número de senadores de las CCAA de las colectividades nacionales en relación con los senadores de las otras CCAA, o al mecanismo de fijar una serie de ámbitos materiales en los que dichos senadores no estuvieran legitimados al votar, al tratarse de cuestiones sobre las que tienen competencias exclusivas las CCAA a las que pertenecen. El establecimiento de ámbitos materiales es siempre un terreno resbaladizo dado el aumento de las competencias concurrentes o compartidas en los Estados actuales. Otras cuestiones del ámbito institucional serían, por ejemplo, la emisión de las televisiones autonómicas a todo el territorio del Estado, o el plurilingüismo en las televisiones privadas. Véase también Ronald Watts "The Federative Superstructure" en Ronald Watts y Douglas Brown (comps.), *Options for a New Canada*, University of Toronto Press, Toronto 1991, para las cuestiones institucionales, y H. Michelmann-P. Soldatos, *Federalism and International Relations*, Clarendon Press, Oxford, 1990, para las competencias exteriores de las subunidades federadas.

nacional propio. Por su parte, los acuerdos de pluralismo de identidades nacionales refieren a regulaciones de la federación que destaquen, protejan y promocionen su carácter plurinacional, principalmente en sus símbolos, usos lingüísticos, currícula educativos, representación internacional, etc. El cuadro siguiente resume una posible regulación de este tipo de federalismo en el caso de Cataluña. (En el cuadro mantengo los tres ámbitos de actuación señalados anteriormente, si bien prescindo de los acuerdos de carácter simétrico entre la federación y los Estados miembros por ser el aspecto más conocido y menos específico del federalismo plural propuesto.)[57]

La cuestión fundamental de la regulación de los tres ámbitos anteriores en un Estado plurinacional es, sobre todo, una cuestión de aplicación. Es una cuestión más práctica que teórica, que debe vincularse a acuerdos *modus vivendi* entre los actores implicados en cada caso específico. En el caso español, la gran ventaja del ... ...to actual respecto a experiencias históricas anteriores, es la existencia de la Unión Europea.[58] A partir de Maastricht (1992) se ha reforzado la imagen de la UE como una unión con claros elementos federalizantes en contraste con el de una serie de relaciones intergubernamentales en materia económica. La UE puede caracterizarse como la construcción de un marco de soberanías políticas fragmentadas conducidas por una racionalidad pragmática por parte de los ejecutivos estatales. Se trata de una unión política en cierto modo "posmoderna", sin un diseño final establecido, y que introduce elementos que van más allá del marco vigente en Europa desde Westphalia. Maastricht representa un punto de inflexión en el proceso de construcción de la Unión. Mencionemos dos elementos. El tratado ha reconocido por primera vez tanto un concepto de "ciudadanía europea" como el papel de las "regiones". Dos elementos que se suman a los más visibles de la moneda única, de la política común en materia exterior y de seguridad, del mercado interior y la cohesión social. Se trata del inicio de un nuevo marco político que,

[57] Sólo se especifican algunos cambios por introducir en el sistema actual y más, naturalmente, como una ejemplificación específica de una política del reconocimiento de las identidades nacionales, que como un programa exhaustivo de actuación.

[58] Se trata de un marco que hace que incluso se parta con cierta ventaja potencial en relación con otras realidades plurinacionales, como la canadiense, en muchos puntos más evolucionadas democráticamente, pero también más polarizadas. Véase Kenneth McRoberts, *Misconceiving Canada: The Struggle for National Unity*, Toronto, Oxford University Press, 1997. Repárese en el paralelismo entre Canadá y España a partir de la inexistencia, en ambos casos, de un nombre que se refiera a la realidad nacional del Estado, externa a los casos de Quebec y de Cataluña, País Vasco y Galicia, respectivamente. En la jerga política de ambos Estados, se habla del ROC (rest of Canada) y del "resto del Estado" en el caso español. Para una consideración de esta ausencia y las confusiones y ambivalencias que implica, véase Roger Gibbins y Guy Laforest, *Beyond the Impasse*, *op. cit.*, y mi *Pluralismo, democracia...*, *op. cit.* Creo que la UE constituye un antídoto frente a las perspectivas críticas sobre regulaciones asimétricas presentadas por varios autores en imágenes diversas, tales como la *stepping stone* o el *slippery slope* hacia la constitución de un futuro Estado independiente. Véase "Cultural Pluralism..." *op. cit.*, sección 3.

	Esfera simbólico-lingüística	*Esfera institucional*	*Esfera competencial*
Regulación del pluralismo nacional del Estado	Reconocimiento constitucional y reconocimiento de la igualdad y de las culturas nacionales. Plurilingüismo: – Nombre oficial del Estado – Moneda – *Documentos personales de identidad (pasaporte, DNI, carné de conducir, etc.) – *Documentos oficiales – Sellos Símbolos del Estado plurinacional (himno, bandera, etc.).	Plurilingüismo en el Parlamento federal (documentos e intervenciones orales). Plurilingüismo en embajadas y consulados. Plurinacionalidad en las políticas culturales exteriores del Estado.	Inclusión de la plurinacionalidad y del plurilingüismo en los currícula académicos (educación primaria y secundaria). Creación de departamentos lingüísticos y culturales de las minorías nacionales en las universidades públicas. Plurilingüismo en las políticas de la federación dirigidas a todos los ciudadanos.
Regulaciones asimétricas o confederales en relación con la vinculación de Cataluña con el Estado, la UE y el ámbito internacional	Regulación propia de los usos de las banderas, himnos de Cataluña, del Estado, la UE. Reconocimiento oficial del COC (Comité Olímpico de Cataluña). Selecciones deportivas nacionales propias. *Monolingüismo opcional en documentos personales de identidad. *Monolingüismo opcional en documentos oficiales. Registro mercantil, de propiedad y civil en catalán. *Regulaciones alternativas de la *Generalitat* (instituciones catalanas de autogobierno).	Representación internacional de la plurinacionalidad del Estado. Representación diferenciada en la UE y el Consejo de Europa. Delegaciones de la *Generalitat* en el ámbito internacional. Representación propia en la UE en materias lingüísticas y culturales. Representación propia en la UNESCO. Cataluña, distrito electoral único en elecciones federales y europeas. Dos únicos niveles administrativos: *Generalitat* y poder local. Supresión administración periférica del Estado. Posibilidad de acuerdos federales horizontales entre Estados miembros de la federación. Senado: – elecciones de segundo orden por los Estados miembros – derecho de veto de los senadores de las naciones minoritarias – bicameralismo asimétrico Derecho de veto de la *Generalitat* de las regulaciones del poder central sobre materias exclusivas. Tribunal constitucional: composición con presencia específica de las naciones minoritarias. Consejo general del Poder Judicial y tribunal de cuentas: composición específica. Tribunal Superior de Justicia de Cataluña: última corte de apelación en materias lingüísticas y culturales, en las regulaciones de la *Generalitat* y el poder local. Organización y gobierno del Poder Judicial propios.	Regulaciones asimétricas con coordinación estatal: legislación y políticas propias en materias económicas, fiscales europeas, sanitarias y de seguridad social, de comunicaciones (control sobre las telecomunicaciones propias). Regulaciones asimétricas/confederales sin coordinación estatal: legislación y políticas propias en materia de poder local, derecho civil, educación, universidades, infraestructuras, regulaciones electorales, lingüísticas culturales y política exterior de las competencias propias.

por una parte, quita hierro a las aspiraciones secesionistas internas de los Estados de la Unión y, por otra parte, configura unas nuevas posibilidades de superar el estatalismo implícito a las democracias liberales en el momento de tratar de encajar las distintas realidades nacionales del continente. Se trata de formaciones ciertamente tímidas y aún exentas de concreción y claridad. Pero su misma presencia indica cierto giro hacia una formulación más política, y ya no estrictamente económica, de los fundamentos de la Unión, y que va más allá de unas premisas exclusivamente estatales.[59]

Conclusiones

En este capítulo he presentado una revisión teórica de la legitimidad liberal-democrática en Estados plurinacionales, mostrando una aplicación de la misma al caso español a partir de la noción de federalismo plural o multimétrico, basado en regulaciones que reconozcan el pluralismo nacional y en criterios confederales o asimétricos en la regulación del autogobierno. En la primera sección he mostrado cómo el estatalismo implícito del liberalismo político tradicional establece sesgos culturales particularistas en el pretendido universalismo y neutralidad de sus bases normativas e institucionales. Ello muestra la conveniencia de regular constitucionalmente "mejor", tanto en términos liberal-democráticos de carácter "moral" como funcional, las distintas componentes "éticas" de la racionalidad práctica que existen en sociedades plurinacionales, así como la conveniencia de romper con el uniformismo monista del concepto de *demos* habitualmente implícito en las concepciones liberales. Posteriormente, he mostrado algunas de la limitaciones de las obras recientes de Rawls y Habermas en el momento de regular la legitimidad democrática en contextos plurinacionales. La dialéctica trascendental, y la vinculación de libertad y racionalidad kantianas son sugeridas como una vía de superación de las limitaciones señaladas con anterioridad en el momento de establecer una política liberal del reconocimiento en contextos plurinacionales. Finalmente, he presentado una revisión institucional del federalismo a partir de la discusión teórica de la sección anterior. Se sugiere la noción de federalismo

[59] Una exhaustiva revisión bibliográfica de esta noción en M. Everson y Ulrich Preuss, "Concepts, Foundations, and Limits of European Citizenship", *Diskussionspapier* 2/95, Zentrum für Europaische Rechtspolitik, University Bremen, 1995. Véase también Ulrich Preuss y Ferran Requejo, *European Citizenship, Multiculturalism and the State*, Nomos, 1998; Marco Martiniello (comp.), *Migration, Citizenship and Ethno-National Identities in the European Union*, Aldershot, Avebury, 1995; H.U. d'Oliveira, "European Citizenship: Its Meaning, Its Potential", en Renard Dehousse (comp.), *Europe after Maastricht. An ever Closer Union?*, Münich, Beck, 1994, pp. 126-148; Ralf Dahrendorf, "The Changing Quality of Citizenship" en Bart van Steenbergen (comp.), *The Condition of Citizenship*, Londres, Sage, 1994, pp. 10-19; D. McKay, "On the Origins of Political Unions. The European Case", *Journal of Theoretical Politics*, 9, 3, 1997, pp. 279-296.

plural o multimétrico como una mejor articulación normativa e institucional entre *demos* de distinta identidad nacional que conviven en un mismo Estado liberal-democrático. Es decir, como un marco constitucional que regule una "política liberal del reconocimiento" efectiva entre distintas colectividades nacionales. El núcleo del federalismo plural lo constituyen tanto las regulaciones del reconocimiento del pluralismo nacional del Estado como las regulaciones de carácter confederal o asimétrico que se siguen de la situación, también asimétrica, entre distintas colectividades nacionales. He mostrado una aplicación de ambos tipos de regulaciones para el caso del Estado español, a partir de tres ámbitos de regulación, el simbólico-lingüístico, el institucional y el competencial, teniendo en cuenta la ubicación actual del Estado español en la UE.

DERECHOS HUMANOS Y CIUDADANÍA MULTICULTURAL: LOS PUEBLOS INDÍGENAS

RODOLFO STAVENHAGEN*

INTRODUCCIÓN: MODERNIDAD Y CIUDADANÍA

En este capítulo me referiré al tema de la ciudadanía cultural y de los derechos humanos en el marco específico de los planteamientos que vienen haciendo las organizaciones de los pueblos indígenas en América Latina, y de los debates que sobre ciudadanía y derechos humanos tienen lugar en diversos espacios públicos y políticos, tanto nacionales como internacionales.

El proceso histórico de los últimos dos siglos es comúnmente considerado como un periodo de transformación social y política caracterizado por términos tales como "desarrollo", "modernización", "democratización", conquista de libertades fundamentales, individualización y otros semejantes. Este proceso habría sido inaugurado por las revoluciones norteamericana y francesa de finales del siglo XVIII, seguido por las revoluciones de independencia de los países latinoamericanos a principios del XIX, consolidado por las revoluciones sociales del veinte (con algunos desvíos totalitarios bien conocidos), universalizado después del proceso de descolonización de mediados del presente siglo, y consagrado finalmente en varias "olas" democratizadoras que han dado la vuelta al mundo, sobre todo después de la caída del sistema soviético. Hay incluso quienes auguran que este ciclo histórico llega a su término con el "fin de la historia" tal como la conocemos.[1]

Buena parte de las luchas políticas y sociales a lo largo de este periodo, generalmente denominado el de la "modernidad", se ha centrado en la conquista de la participación política y la ampliación de los derechos ciudadanos a capas y sectores cada vez más significativos de la sociedad. Si bien las ideas filosóficas y morales que subyacen a este magno movimiento de las sociedades modernas se derivan de la Ilustración, en la práctica sus resultados se deben casi siempre a

* El Colegio de México.

[1] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Avon Books, 1993.

enconadas luchas y conflictos entre clases sociales, entre grupos opresores y oprimidos, entre explotadores y explotados. A pesar de que se reconoce generalmente al *Bill of Rights* de Estados Unidos la paternidad de los derechos civiles y políticos de los individuos que hoy son prácticamente universales, tuvo que ocurrir una cruenta guerra civil en aquel país ochenta años más tarde para que los esclavos obtuvieran su libertad, verdadero parto democrático; pero para que la criatura pudiera crecer, se requirió de otros cien años y del movimiento por los derechos civiles a mediados del presente siglo.

Las mujeres solamente obtuvieron el derecho de voto en los países industriales después de largas luchas y persistentes movilizaciones sociales y políticas. De igual manera, el derecho de voto fue restringido durante mucho tiempo a los hombres blancos, letrados y propietarios. Durante todo este siglo se dieron luchas por las conquistas sociales más elementales, como el derecho de la libre asociación de los trabajadores y de los campesinos, el de la libertad de creencias y de expresión, hoy consideradas como libertades elementales y dadas por supuestos en la mayoría de los Estados del mundo. Marshall describe este proceso paulatino de luchas y logros como un proceso de ciudadanización, de la conquista de la ciudadanía, y de allí surge la convicción de que las democracias modernas son los espacios políticos de los ciudadanos libres e iguales entre sí. Quienes aún no conquistan el derecho de ciudadanía no solamente carecen de algunos derechos elementales, sino que también quedan excluidos del espacio reconocido de la *polis* o de la *civitas*, según se quiera llamar.[2]

La lucha por los derechos humanos

A raíz de la segunda Guerra Mundial y los horrores del nazismo, negación de todas las libertades fundamentales, se consolidó un sistema internacional de derechos humanos expresado primeramente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y posteriormente en la adopción por la Asamblea General de la ONU del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos del año de 1966. Estos instrumentos jurídicos, junto con otros que se fueron agregando a lo largo de las últimas tres décadas, constituyen lo que actualmente se denomina la Carta Internacional de los Derechos Humanos. Si bien se dice con frecuencia que estos documentos reflejan más que nada una concepción occidental de los derechos humanos, no es menos cierto que a través del sistema de las Naciones Unidas, al

[2] Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies for our Social Order*, Nueva York, Doubleday, 1969; Thomas Humprey Marshall, *Class. Citizenship and Social Development*, Nueva York, Doubleday, 1964; Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

que pertenecen actualmente prácticamente todos los Estados soberanos del planeta, esta concepción de los derechos fundamentales de los seres humanos se ha universalizado. Por una parte, porque los Estados miembros de la ONU aceptan formalmente comportarse de acuerdo con estas normas internacionales, y por la otra, porque paulatinamente se ha ido construyendo un sistema internacional de vigilancia, observación y control de estos derechos. Ello no significa, desde luego, que se cumplan igualmente en todas partes, ni tampoco que no existan Estados y gobiernos que los violen impunemente. Simplemente significa que su violación abierta se hace cada vez más difícil, y que los derechos enunciados en los mencionados instrumentos internacionales son reclamados públicamente de manera creciente por quienes se sienten o se saben excluidos de su cobertura en tal o cual país.

Si bien la teoría política, y no sólo la jurídica, ha prestado atención a la temática de los derechos humanos en el ámbito de las discusiones sobre gobernabilidad y justicia, la teoría social se ha venido ocupando del tema más que nada bajo dos perspectivas bien distintas: por una parte, en el marco del estudio de los conflictos, las luchas y los movimientos sociales, y por la otra con referencia a las diferencias culturales y el llamado relativismo cultural.

Dos principios fundamentales forman la base del edificio de los derechos humanos en la actualidad: el principio de la igualdad de todos los seres humanos ante la ley, y correlativo a éste, el de la no discriminación por motivo de género, raza, color o pertenencia étnica. Por consiguiente, es cada vez más frecuente juzgar los Estados en función de la forma en que cumplen con estos principios, erigidos ahora como normas internacionales de comportamiento de los países "civilizados", es decir, los que pertenecen a la familia de las Naciones Unidas.

Hoy en día, el sistema internacional está compuesto en su mayoría por Estados que han accedido a la independencia política en época relativamente reciente, generalmente en el último medio siglo, y muchos otros, como los americanos, fueron también colonias de alguna potencia europea. En numerosas instancias, la descolonización no trajo consigo la democratización de las sociedades, sino más bien la erección de sistemas autoritarios y centralizados (con frecuencia militares), caracterizados por el ejercicio del poder personal y del partido único, así como la subordinación económica y política ante el exterior (ante las antiguas metrópolis coloniales, los Estados Unidos, o bien, durante la etapa de la guerra fría, el bloque soviético). Bajo estas circunstancias los derechos civiles y políticos de los nuevos ciudadanos se vieron con frecuencia restringidos, cuando no francamente negados, en nombre de valores superiores o tal vez prioritarios, como la unidad nacional, la consolidación del Estado o las tareas del desarrollo. (Hubo excepciones, como la India, muchas veces descrita como "la democracia más grande del mundo"; pero si acaso esta excepción comprueba la regla.)

Mucho se ha discutido acerca de la estrecha relación que guarda la idea de los derechos ciudadanos con los valores individualistas del liberalismo político y

del capitalismo como sistema económico, social y cultural. En su primera etapa estos derechos se identificaban con el surgimiento de la burguesía como clase hegemónica en las sociedades occidentales. Conforme avanzaba el capitalismo como sistema mundial (y la etapa actual de la globalización es su más reciente expresión) también se fue diseminando la ideología de los derechos humanos, y especialmente, la de los derechos civiles y políticos o de ciudadanía.

El debate en torno a la ciudadanía

Ya los filósofos políticos del siglo pasado señalaban que el liberalismo y la democracia tenían mayor posibilidad de afianzarse en sociedades homogéneas que en aquellas otras divididas internamente. Esta apreciación se refería tanto a las desigualdades socioeconómicas entre diferentes sectores de la población como a las diferencias culturales: étnicas, lingüísticas y religiosas. Mill, entre otros, sostenía que los sistemas liberales requerían de una población culturalmente homogénea para fructificar.[3]

Esta idea, promovida de una manera u otra por quienes se dieron a la tarea del *nation-building*, la construcción de las naciones modernas, está hoy indisolublemente vinculada a las políticas sociales y culturales de los Estados, y forma parte del bagaje intelectual de los teóricos de la "modernización" en todos sus aspectos. Desde principios del siglo XIX se finca la idea de la nación-Estado o del Estado nacional, con su territorio soberano, su población ciudadana, sus fronteras bien delimitadas, sus leyes propias y su sistema administrativo. Después se fue perfilando la visión de la unidad lingüística (no siempre lograda, por supuesto) y de la identidad nacional. Como símbolos distintivos de este ideal nacional, pronto se fueron imponiendo el certificado de nacimiento, la tarjeta de identidad, el pasaporte, el diploma escolar, la cartilla militar, otros tantos emblemas vinculatorios entre el individuo y el Estado, cuya importancia creció en los ámbitos republicanos.

Efectivamente, el Estado republicano, encarnado por primera vez en su forma ejemplar por la república francesa, se propuso construir una nación y crear un cuerpo de ciudadanos desde el poder. El modelo francés fue imitado ávidamente por las élites latinoamericanas en el siglo XIX, y posteriormente en otras partes del mundo. La revolución cultural que implicaba esta transformación fue recogida en el título de un famoso libro de Eugene Weber, *De campesinos a franceses*, significando con ello la mutación de la pertenencia a un mundillo local, parroquial y limitado, a una de esas "comunidades imaginarias" que significan para el individuo transferir sus lealtades hacia los símbolos del Estado y de la nación. Nadie duda de la importancia capital que en este proceso ha desempeñado el sistema educativo, particularmente la escuela primaria con su *currículum* oficial,

[3] John Stuart Mill, *On Liberty*, Nueva York, Henry Regnery, 1861.

la enseñanza de la lengua nacional, los programas unificados, los libros de texto homologados, el calendario cívico que celebra las fiestas, las victorias militares, los héroes nacionales y los símbolos compartidos, ante los cuales todos los alumnos se estremecen con emoción.

Pero, ¿qué tipo de nación se construye en este vasto proceso de ciudadanización? Hasta cierto punto es una nación imaginaria, existente más que nada en las mentes febriles de las clases gobernantes, necesaria para legitimar las nuevas estructuras del poder, para crear buenos súbditos y para aceitar las correas de transmisión de las decisiones políticas y económicas. También sirve para adiestrar y capacitar la mano de obra que necesita el capitalismo "de imprenta", base de la expansión económica en la época moderna.[4]

Nacionalismo y ciudadanía

Por otra parte y paralelamente, surgieron los impulsos libertarios de las naciones oprimidas en los imperios multinacionales que se habían dividido buena parte del planeta desde el siglo XVI. Por diversas razones, el imperio español fue el primero en caer, mientras que los imperios francés y británico se estaban aún afianzando, sobre todo en África. Pero en la propia Europa se dieron desde principios del siglo XIX los movimientos nacionalistas, ya sea de unificación como en Alemania e Italia, ya sea de emancipación como en los dominios otomano, zarista y austrohúngaro, impulsos que culminaron con el gran movimiento en pro del derecho de las naciones a la libre determinación, consagrado como principio de derecho internacional a raíz del Tratado de Versalles.

En esos movimientos los elementos culturales desempeñaron un papel importante. Hasta qué punto surgieron las demandas nacionalistas desde abajo y hasta qué punto fueron promovidas y orientadas cuidadosamente por "vanguardias nacionalistas", verdaderos "empresarios étnicos" con intereses políticos personales o de grupo, sigue siendo una pregunta polémica, debatida por los especialistas. Como quiera que sea, la cuestión de la lengua, de la cultura compartida, de las raíces históricas, de los vínculos territoriales, de los mitos inventados y transmitidos de generación en generación, devino en el *corpus* ideológico fundamental de los movimientos nacionalistas emancipadores o restauratorios en Europa desde el siglo pasado.

Este discurso político influyó a su vez en movimientos semejantes que se han dado a lo largo del presente siglo en otras partes del mundo, incluyendo Asia y

[4] Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983. Para una discusión de la importancia de los "escribanos" en la formación del mundo moderno, véase Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

África, y volvió de nuevo a escucharse en los Balcanes a raíz de la desintegración de la Federación Yugoslava. ¿Quién no sabe, por ejemplo, que los serbios perdieron una gran batalla contra los turcos a finales del siglo XIV, derrota que se transformó en uno de los mitos fundadores del nacionalismo serbio? Y el hecho de que esta batalla tuviera lugar precisamente en Kosovo, hace poco probable que los serbios cedan esta provincia a sus habitantes mayormente albaneses.

Durante siglos la diáspora judía repetía ritualmente la plegaria religiosa: "el próximo año en Jerusalén", hasta que el sionismo político logró darle realidad. Y a los *quebécois* les mueve la nostalgia de un pasado mejor sintetizada, para mayor visibilidad, en las placas de los automóviles: *Je me souviens*. Buena parte del conflicto entre tamiles y singaleses en Sri Lanka se dirime entre historiadores, quienes debaten cuál de los dos grupos étnicos llegó primero a la isla hace más de dos mil años, y cuál tendría por lo tanto, algún derecho nacional originario frente al otro. La cruenta violencia que desde hace décadas enfrenta a tutsis y hutus en Burundi y Ruanda se cristaliza en torno de discursos contradictorios sobre la identidad nacional que cada uno de estos grupos desarrolla para fundamentar su derecho al control del Estado. Y así hay muchos ejemplos más.[5]

La construcción de una identidad nacional compartida y difundida es una de las tareas que han asumido las élites intelectuales de los Estados nacionales, y eso es lo que las clases dominantes esperan de ellas. Ello ha servido, por una parte, para fortalecer la nación contra sus enemigos externos, reales o imaginarios. Esa comunidad inventada que es la nación tiene que distinguirse culturalmente de otras por la lengua o la religión o los mitos y los símbolos cuidadosamente elaborados y mantenidos de una generación a otra. ¿Quién puede dudar del papel de la educación y de las políticas culturales del Estado en esta proeza? Lo que antes era la lengua serbo-croata en Yugoslavia, según los lingüistas, es hoy el serbio en un país y el croata, bien distinto, en el otro.[6]

Nacionalismo y diversidad étnica

Por otra parte, la construcción de una identidad nacional ha sido necesaria para fortalecer y legitimar internamente al grupo o los grupos en el poder. Además de ser súbditos o ciudadanos de un Estado, se espera que la población de un país soberano manifieste los atributos de la nación, en otras palabras, que comparta la misma identidad nacional, ya sea que ésta se exprese en la lengua, la religión, la raza, las formas de vida, los valores compartidos u otros elementos.

[5] René Lemarchand, *Burundi. Ethnocide as Discourse and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

[6] Albina Necak Luk, "The Linguistic Aspect of Ethnic Conflict in Yugoslavia", en Payam Akhavan y Robert Howse (comps.), *Yugoslavia: the Former and Future. Reflections by Scholars from the Region*, Génova, UNRISD, 1995.

Resulta, sin embargo, que la mayoría de los países del mundo no es ni ha sido –como Estados nacionales– étnica o culturalmente homogénea. Alguna vez se decía que lo eran Portugal, Japón e Islandia, entre algunos otros, pero hoy en día también han dejado de serlo. En la medida en que el modelo dominante del Estado nacional significa no solamente la unificación territorial, sino también la homogeneización, cuando no la uniformización cultural, se han generado tensiones, discordias y a veces conflictos entre el Estado, con su proyecto hegemónico de nación, y aquellos otros grupos y comunidades sociales, culturalmente diferenciados, que no necesariamente comparten la visión hegemónica.

De hecho, la mayoría de los países actualmente está compuesta de poblaciones heterogéneas, diferenciadas según criterios étnicos que pueden ser religiosos, lingüísticos, raciales, siendo éstos los criterios más comunes, o algunos otros que sirven para delimitar y distinguir a tales grupos. Las causas y el origen histórico de estas distinciones pueden ser variadas: invasiones, conquistas y colonizaciones, migraciones de diversa índole, cambios de fronteras, o bien las cambiantes políticas e ideologías de los gobiernos. Así es como se ha constituido en numerosos Estados modernos la cuestión de las minorías, la problemática de los grupos étnicos distintos al grupo dominante o mayoritario. Si bien el concepto de minoría tiene al inicio una connotación numérica, en realidad se trata por lo común de minorías políticas y sociológicas, independientemente de su peso demográfico en el total de la población. En la medida en que las políticas gubernamentales reflejan el modelo etnocrático del Estado-nación, es decir, la idea de la nación a la imagen del grupo étnico mayoritario o dominante, se opera un proceso de "minorización" de los grupos alógenos y se abre un espacio de contestación de la nación que en no pocos casos conduce a situaciones conflictivas y desestabilizadoras, y algunas veces a la ingobernabilidad.[7]

En efecto, el problema étnico no consiste tanto en la simple coexistencia al interior de las fronteras de un Estado de etnias diferenciadas, como en la manera es que esta diversidad es percibida y manejada por las partes involucradas, en el marco del poder del Estado. De hecho, como ya se indicó, la mayoría de los países es y ha sido multiétnica, pero en demasiadas instancias la autopercepción nacional elaborada por las élites étnicas del grupo mayoritario o dominante es la de una nación monoétnica, homogénea. He aquí la génesis de innumerables conflictos que azotan al mundo de nuestros días.

Veamos algunos ejemplos. En Malasia la población se compone principalmente de malayos y de chinos. Los primeros, habitantes originarios, heredaron el poder político del imperio británico, mientras que los segundos se dedican sobre todo, como en el resto del sudeste asiático, a las actividades económicas. Los

[7] Rodolfo Stavenhagen, *The Ethnic Question. Development, Conflicts and Human Rights*, Tokio, United Nations University Press, 1990.

primeros pugnan por una "Malasia malaya", es decir, identificando la nación con su propio grupo étnico. Los segundos, en cambio, plantean la necesidad de una "Malasia malasiática" en la que tienen cabida por igual y en pie de igualdad las distintas etnias que componen el país. Las tensiones entre estas dos visiones se han manifestado en la política educativa y lingüística, así como en el sistema electoral y parlamentario, y han conducido no pocas veces a lo largo de las últimas décadas desde la independencia política del país, a manifestaciones y motines civiles.

En Asia occidental, en contraste, la cuestión kurda está en el centro de numerosos conflictos desde la caída del imperio otomano y la construcción de nuevos Estados creados por las potencias occidentales. La Turquía kemalista ha negado, hasta la fecha, la existencia misma de una minoría kurda, y el Estado turco ejerce una política represora violenta contra toda manifestación cultural y política independiente de los kurdos. Ello ha llevado al surgimiento de un movimiento separatista y de una virtual guerra civil, generando un flujo masivo de refugiados kurdos a Europa.[8]

De igual manera, la República francesa siempre se ha preciado en ser *la France, uniunie et indivisible* y no reconoce otras identidades nacionales (córcegos, bretones, occitanos, alsacianos) que la de la nación francesa, cuya supuesta esencia nacional es ahora defendida por el partido del Front National en contra de los inmigrantes recientes, nuevas minorías en Europa. Procesos semejantes tienen lugar, como se sabe, en los demás países europeos. En la España franquista fueron prohibidas las identidades vasca y catalana en nombre de una identidad "nacional" española superior. En el periodo posfranquista, el régimen autonómico ha puesto un remedio político a esta historia.

En América Latina la consolidación de una identidad nacional tomó caminos algo diferentes. Desde el sigo XIX, el proyecto de nación fue definido por las élites mestizas y criollas a su retrato e imagen. Aquí fue la minoría dominante la que impuso sobre las mayorías preexistentes, es decir los pueblos indígenas, su propia concepción de la nación, incluyendo su lengua, religión, leyes, instituciones y valores culturales, a tal grado que los pueblos indígenas, emergiendo de tres siglos de coloniaje, no lograron, ni han logrado hasta la fecha, reconocerse ni saberse reflejados en estos nuevos Estado-naciones que por lo general les otorgaron la igualdad y la ciudadanía formales. No extraña entonces que diversos autores hablaran, hasta la actualidad, de un país real y de otro formal, de un país profundo y de otro imaginario; paradoja no resuelta que sigue enredando el concepto de nación en la región latinoamericana.[9]

[8] Para consideraciones sobre el caso de Malasia y de Kurdistán, entre otros, véase Rodolfo Stavenhagen, *Ethnic Conflicts and the Nation State*, Londres, Macmillan, 1996b.

[9] Rodolfo Stavenhagen, *ibidem*.; Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Los pueblos indígenas

Los indígenas no aparecen en los discursos fundadores de las nacionalidades latinoamericanas. La búsqueda desesperada por la esencia nacional: la mexicanidad, la peruanidad, la argentinidad, etc., tarea a la cual se han dedicado con ahínco filósofos, políticos, escritores, psicólogos y aun militares, por lo general excluía a los indígenas (como también a los negros). Se ha pretendido, en América Latina, construir nuevas naciones sin los pueblos indios y a espaldas de ellos. De allí que los procesos de construcción nacional en esta parte del mundo, iniciados desde hace casi dos siglos, sigan sin concluir. Recordemos simplemente que en la mayoría de los países latinoamericanos a principios del siglo XIX, los pueblos indígenas constituían la mayoría abrumadora de la población.

La más común de las políticas estatales para manejar la diversidad étnica de las poblaciones consiste en promover la asimilación de las minorías, política que puede llevarse a cabo mediante la persuasión y la negociación, o bien en forma autoritaria, por decreto y por la fuerza. Muchas políticas estatales ante las minorías alternan entre el enfoque "duro" y el enfoque "suave". La asimilación de las minorías no es la única solución procurada por las clases dominantes. En ocasiones se practican diversas formas de represión y negación total de la existencia de tales minorías, mientras que en otras pueden darse formas distintas de segregación. Hoy en día, como resultado de las movilizaciones, las luchas y los avances en materia de derechos humanos, se habla cada vez más de soluciones pluralistas, tema al que volveré más adelante.

Los Estados latinoamericanos han aplicado rigurosamente toda clase de políticas asimilacionistas con respecto a sus poblaciones indígenas. (Excluimos de este concepto los diversos episodios genocidas que "limpiaron" de pueblos indígenas vastos espacios apetecidos por hacendados, ganaderos, madereros y colonos, sobre todo en el Cono Sur. No cabe duda que en gran medida tuvieron éxito.) El aumento del mestizaje como fenómeno social a partir del siglo XIX se debe no solamente a factores biológicos sino también culturales. Poblaciones identificadas en alguna época como indígenas, ya no lo serían una generación después. El proceso puede analizarse a través de la lectura de las fuentes estadísticas, que demuestran la disminución en números relativos de la población indígena sobre todo en el siglo XX, pero su aumento en números absolutos en prácticamente todos los países de la región.[10]

Las políticas asimilacionistas no lograron sin embargo eliminar a las poblaciones indígenas totalmente. Por el contrario, éstas aumentaron en número durante la segunda mitad del siglo. La identificación y delimitación de las poblaciones

[10] Alexia Peyser y Julian Chackiel, "La población indígena en los censos de América Latina", en *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, Santiago de Chile, CELADE-, CIDO-, FNUAP-, ICI-, 1994.

indígenas en la región latinoamericana es una tarea nada fácil, ya que no existen criterios fijos y unívocos que permitan llegar a conclusiones precisas. En algunos países (Brasil y Colombia, entre otros) las poblaciones indígenas eran aquellas que habitaban territorios delimitados bajo control del gobierno, pero la presión demográfica pronto rebasó estos límites. En el resto de los países se utilizan criterios lingüísticos o culturales que no siempre se aplican con claridad (y queda por verse, desde luego, quiénes los aplican y con qué finalidad). Estos procedimientos han llevado a estimaciones diversas, llegándose a considerar que existen actualmente cerca de 400 pueblos indígenas en América Latina, con una población estimada total de alrededor de cuarenta millones de personas. La mayor parte de esta población se encuentra en México, en donde sus 56 grupos lingüísticos representan alrededor de 12 a 15% de la población total del país. En cambio, en Bolivia y Guatemala, aunque con menores números absolutos, la población indígena es mayoritaria dentro de las fronteras del Estado.

Aunque las repúblicas independientes, salvo excepciones, proclamaron ampliamente la igualdad de todas las personas ante la ley y concedieron derechos ciudadanos a todos los nacionales, incluyendo a los indígenas, éstos siempre han sido considerados y tratados como ciudadanos de segunda. Su exclusión social y política coincidió con su marginación económica y su encapsulamiento cultural, ocupando los indígenas los escaños más bajos en la escala socioeconómica y los índices más altos de pobreza y extrema pobreza, como lo ha subrayado el Banco Mundial.[11]

En los años sesenta y setenta se dio un polémico debate entre estudiosos latinoamericanos en torno a si la situación de los pueblos indígenas era resultado de su marginación cultural o de su explotación de clase. Siendo los indígenas en su mayoría campesinos pobres, una corriente de pensamiento basada en el análisis de clases, opinaba que la pobreza y la marginación de las cuales pendía la caracterización cultural de "indígenas" eran resultado de la estructura capitalista, por lo que la solución al entonces llamado "problema indígena" se encontraba en la lucha de clases y la transformación revolucionaria del sistema capitalista. Otra corriente, hegemónica en las políticas del Estado, opinaba que la situación deplorable de las comunidades indígenas se debía a su marginación cultural del resto de la nación, cuando no de la naturaleza misma de las culturas indígenas consideradas no aptas para el desarrollo, y que la solución se hallaba en un proceso acelerado de "aculturación" bajo la sabia orientación del Estado nacionalista. Como era de esperarse, la izquierda política se inclinó por la primera corriente, derivada del marxismo, mientras que los intelectuales orgánicos del Estado nacional fincaron sus políticas en la segunda. Es digno de subrayar que en ambas posturas, la marxista y la desarrollista para llamarlas de alguna manera, la pers-

[11] George Psacharopoulos y Harry Anthony Patrinos (comps.), *Indigenous People and Poverty in Latin America. An Empirical Analysis*, Washington (D.C.), The World Bank, 1994.

pectiva de que los pueblos indígenas subsistieran como tales en el marco del Estado nacional quedó descartada. Para los marxistas, y especialmente para sus epígonos revolucionarios, la existencia de los pueblos indígenas representaba una paradoja, tal vez el vestigio de una etapa precapitalista, y en todo caso era un obstáculo para el desarrollo de la conciencia de clase del campesinado pobre. Para los desarrollistas, en cambio, representaba un vestigio de una etapa "premoderna" y constituía igualmente un obstáculo para ser removido. Ambas corrientes trabajaron afanosamente en limpiar el camino de estos "obstáculos", hasta que en años más recientes, ante la realidad desbordante, han tenido que repensar sus premisas y supuestos.

En realidad, la susodicha polémica esquematizó demasiado la compleja interrelación de fuerzas y factores que incidían en la problemática, ya que tanto los elementos de clase como los culturales tendrían que ser tomados en cuenta. Así lo intentó el que esto escribe, a la par de Pablo González Casanova y algunos otros estudiosos, al proponer, en los sesenta, el esquema analítico del "colonialismo interno", en el que tanto la "clase" como la "cultura" podían encontrar su lugar. Si bien la polémica mencionada ya no agita los debates intelectuales, la controversia surgió en otros ámbitos y en otros discursos, en torno a movimientos sociales específicos, como la problemática de la Costa Atlántica durante el sandinismo en Nicaragua, la larga y cruenta guerra civil en Guatemala, la caracterización de Sendero Luminoso y sus planteamientos en el Perú, y más recientemente, el levantamiento zapatista en Chiapas.[12]

Naciones cívicas y naciones étnicas

A la polémica sobre la relación entre pueblos indígenas y Estado nacional subyacen dos concepciones distintas de la nación moderna, que se siguen disputando el terreno de lo nacional en la construcción del Estado. La primera corresponde a la nación cívica, compuesta por todos los ciudadanos de un Estado determinado, independientemente de sus características étnicas singulares. Es la concepción republicana, que ha encontrado su expresión principal en el sistema norteamericano (quiero decir de Estados Unidos) y el francés (aunque en este último caso está sufriendo fuertes ataques). La segunda concepción corresponde a la idea de nación étnica, compuesta solamente o particularmente de los miembros de un grupo étnico que comparten características culturales y valores fundamentales. Su mayor expresión la tuvo en el nacionalismo alemán, llevado hasta la ignominia en el nazismo, pero igualmente subyace al nacionalismo inglés, español, árabe, malayo, israelí, serbio, turco, singalés, japonés, chino y tantos otros.

[12] Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

El nacionalismo étnico quiere hacer a todos los ciudadanos a su imagen: la cultura, la lengua, la religión, a veces la raza, son elementos fundamentales para fortalecer la nación y darle identidad. De allí que la nación étnica se ha propuesto históricamente acoger a todos sus miembros en un solo Estado, e identifica el Estado con el pueblo cultural y sociológicamente constituido.

El nacionalismo cívico, por el contrario, afirma que la nacionalidad descansa exclusivamente en la relación de ciudadanía entre los individuos y el Estado, reglamentada por el sistema político y jurídico imperante, y que las características étnicas, cultura, religión, lengua, raza son elementos irrelevantes y secundarios. Ésta es la concepción que subyace fundamentalmente a las democracias republicanas modernas, que reduce la ciudadanía a una condición legal de vinculación entre el Estado y el individuo, y subsume el concepto de nacionalidad bajo el de ciudadanía. Un presupuesto de esta concepción es que las instituciones públicas y la legislación son neutras en términos valorativos y culturales, y no pueden por lo tanto ser considerados como el patrimonio de un grupo o de una etnia. En consecuencia, las distinciones étnicas y la distinción entre "mayorías" y "minorías" culturales o étnicas no tiene, según esta perspectiva, ninguna consecuencia jurídico-política. El concepto de la nación cívica es consecuente con la idea de que todos los seres humanos son iguales ante la ley y tienen exactamente los mismos derechos, fundamento de los derechos humanos modernos.

Ejemplos no faltan para fortalecer esta idea. En Francia, algunas antiguas colonias fueron transformadas en *départements d'outre-mer* y sus pobladores en ciudadanos franceses. En Estados Unidos se supone que las instituciones legales y políticas son *color blind* por lo que las diferencias raciales no han de jugar en el ejercicio de la ciudadanía. El filósofo Habermas pugna por un *Verfassungspatriotismus* (patriotismo de la constitución), lo que en Alemania con su vieja tradición de *Blut und Boden* (Sangre y Suelo) pudiera parecer una utopía democrática más. Y el príncipe Carlos de la Gran Bretaña causó algún escándalo hace pocos años cuando se proclamó *Defender of Faith* y no como tenía que haberlo hecho de acuerdo con la tradición anglicana de la familia real, *Defender of the Faith.*

La democracia republicana con su modelo cívico de nación encuentra su mejor expresión teórica en el liberalismo político, que sostiene de manera contundente la distinción entre la esfera pública y privada de la vida de los individuos. En la esfera pública, todos los ciudadanos son iguales; en cambio, en la esfera privada tienen todo el derecho de comportarse de acuerdo con sus singularidades culturales, religiosas, lingüísticas y étnicas sin que nadie se meta con ellos. El liberalismo político está convencido de que las dos esferas pueden y deben de hecho mantenerse bien diferenciadas, y en apoyo de esta tesis se señala con frecuencia la forma en que las guerras de religión dieron lugar en Europa a la tolerancia y la convivencia entre catolicismo y protestantismo. De la misma manera, se sugiere, deberá de darse seguimiento a las diferencias culturales que hoy dividen a los Estados-nación.

Numerosos observadores han señalado que en realidad no es tan sencillo separar lo público de lo privado. En primer lugar, es preciso reconocer que aún los ejemplos más puros de nación cívica cargan con una historia étnica particular, que les imprime características inconfundibles enraizadas en la conciencia colectiva. Para ello han servido las "tradiciones inventadas" (Hobsbawm y Turner) y los "mitomotores" (Smith) compartidos de las "comunidades imaginarias" (Anderson).[13]

La "angloconformidad" sigue siendo la tónica dominante en Estados Unidos, por lo que resulta utópico pensar que las instituciones públicas *color blind* que proclama el liberalismo político resuelvan el profundo problema de la discriminación y del racismo en aquel país. No en vano se ha desatado una estridente polémica desde hace algunos años en torno al multiculturalismo y a la "acción afirmativa". Un connotado politólogo del *establishment* yanqui pregona abiertamente que la identidad nacional norteamericana debe ser "cristiana y occidental" o no será.[14]

La Francia republicana tuvo que olvidar muchas guerras y atrocidades para constituirse en nación, como ya lo recordaba Renan el siglo pasado. Y en nuestros días, la cuna de la democracia occidental, Grecia, se opone a que los macedonios de la ex república de Yugoslavia utilicen el nombre de Macedonia para su nuevo Estado. Los ejemplos podrían acumularse.

En segundo lugar, y tal vez esto sea lo esencial, los miembros de diversas minorías étnicas no siempre asumen la identidad nacional con que las instituciones públicas hegemónicas quieren cobijarlas; éste ha sido el eterno problema de las minorías nacionales en diversos países de Europa central y oriental, como en otras partes también. Sólo hay que recordar la represión de la que fue víctima la minoría húngara en Rumania, conflicto que condujo entre otras cosas a la caída del dictador Ceaucescu, o el intento del gobierno búlgaro de cambiar los nombres de sitios y los apellidos de su minoría turca. Asimismo los kurdos en Turquía no se resignan a ser considerados meramente como "turcos de la montaña" (denominación oficial que les da el gobierno de aquel país). Los germano-parlantes del Alto Adige han insistido exitosamente en mantener su propia identidad en el conjunto italiano. Nuevamente, los ejemplos podrían multiplicarse.

En las democracias occidentales las ideas puras del liberalismo político han tenido que adaptarse a las realidades duras de las identidades y los reclamos de

[13] Sobre las tradiciones inventadas véase Eric Hobsbawm y Terence Ranger (comps.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Los "mitomotores" de la identidad nacional los desarrolla Anthony D. Smith, en su *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986; así como en *National Identity*, Londres, Penguin Books, 1991.

[14] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1997. En California se ha derogado la ley de acción afirmativa en las universidades y en consecuencia ha disminuido significativamente la inscripción de miembros de algunas minorías, sobre todo negros y latinos, en las instituciones de educación superior.

grupos culturalmente distintos, generalmente minoritarios. La España posfranquista erigió un sistema de comunidades autonómicas anclado fundamentalmente en torno a los regionalismos culturales y lingüísticos de Catalunya y el País Vasco. Bélgica y Suiza, cada uno a su manera, hace mucho reconocen las diferencias lingüísticas y regionales en sus sistemas políticos. En Canadá el sistema político busca resolver las tensiones en torno a la "sociedad distinta" que es Quebec, los derechos de las Primeras Naciones (indígenas), el multiculturalismo de las minorías inmigrantes y la situación especial de las "minorías visibles" (negros). Menudo paquete, pero uno que la democracia canadiense enfrenta con decisión. Hasta en Estados Unidos, el daltonismo liberal se ha modificado con las políticas compensatorias de la acción afirmativa que recogen reclamos largamente expresados por diversas minorías biológicas y culturales. En otras partes del mundo se manifiestan demandas semejantes. Los derechos lingüísticos fueron tema de grandes conflictos en la India, mientras que en Sri Lanka la minoría tamil rechaza la visión nacionalista etnocéntrica de la mayoría cingalesa. Los maoríes aborígenes (20% de la población) han logrado ser considerados como pueblo fundador de Nueva Zelanda, con representación y participación política, con base en el Tratado de Waitangi, firmado hace más de ciento cincuenta años en la época del imperio británico.

Un problema *sui generis* se presenta en varias de las repúblicas que antes integraban la Unión Soviética. A raíz del desmembramiento de la URSS la población rusa asentada en dichos países, que formaba parte de la nación mayoritaria y dominante, ahora se ha transformado en "minoría nacional" con todas las ambigüedades y dificultades que esta situación implica. Pocos han optado por retornar a Rusia; algunos adoptan gustosamente la nacionalidad "titular" del país en que viven, y la mayoría se contenta con su estatus de minoría, aunque les haya costado en términos de empleos y privilegios de los que gozaban anteriormente.[15]

Es precisamente con base en los principios del liberalismo político que las minorías étnicas hacen suyos los reclamos que los miembros de las mayorías vienen disfrutando desde hace tiempo. Los hacen porque históricamente les han sido denegados. Así surgió el movimiento pro derechos civiles en Estados Unidos, el nacionalismo *quebécois*, los planteamientos de los pueblos indígenas y aborígenes, las demandas por el ejercicio de derechos lingüísticos, etc. Estos reclamos, que toman con frecuencia la forma de movimientos sociales y políticos organizados, rebasan con el tiempo la demanda por la igualdad de condiciones u oportunidades con la mayoría étnicamente diferenciada, y van planteando como objetivo el reconocimiento de la identidad étnica, los derechos colectivos y comunitarios, la singularidad del grupo en el conjunto nacional, la representación política específica y otras metas que van más allá del individualismo político atomizado que encontramos en el liberalismo. ¿Hasta qué punto están tomando en cuenta los

[15] Valery Tishkov, *Ethnicity. Nationalism and Conflicts in and after the Soviet Union. The Mind Aflame*, Génova, UNRISD, 1994.

Estados-nación modernos (sobre todo las democracias liberales) estos procesos de cambio que se dan en casi todas las sociedades?

En tercer lugar, muchos observadores señalan que los factores que dan cuerpo a las identidades étnicas no pueden ser reducidos al ámbito meramente "privado" (aun suponiendo que sea fácil, que no lo es, trazar una línea clara entre lo público y lo privado). Por el contrario, las identidades étnicas tienden a manifestarse colectivamente en la vida pública. Por ejemplo, en el mundo islámico las creencias religiosas privadas y la manifestación religiosa pública forman un conjunto imposible de separar. Así ocurre en los países mayoritariamente musulmanes (con los consecuentes problemas para las minorías no musulmanas), pero resulta más problemático para las minorías musulmanas en estados laicos o cuya identidad religiosa manifiesta es, digamos, cristiana. Recordemos el problema constitucional que se presentó en Francia en torno de las jovencitas musulmanas que vestían chador en la escuela laica. En cambio, en el Reino Unido los jóvenes rastas han sido oficialmente reconocidos como una minoría racial.

El Estado liberal tiende a ver en las particularidades étnicas un simple *life-style*, escogido libremente por ciudadanos racionales (*rational choice*), al cual tienen derecho en la intimidad de sus hogares, o en el mejor de los casos, en ocasión de celebraciones cívicas (*St. Patrick's Day Parade*). Empero, para los miembros de las minorías étnicas se trata de la pertenencia a una colectividad realmente existente, enraizada históricamente, con dinamismos culturales propios, cuya identidad pública es inseparable de la participación individual. Por supuesto, hay muchas variaciones, y es preciso diferenciar a las "nuevas minorías", los inmigrantes étnicos en, digamos, países industriales, de las minorías perseguidas, de las nacionalidades conquistadas, de los pueblos tribales e indígenas, de las minorías raciales discriminadas, etc. La gama de situaciones es muy amplia y las respuestas individuales y colectivas también lo son. Así que no es conveniente generalizar.

Las tensiones y los posibles conflictos se producen cuando el modelo cultural hegemónico en un Estado-nación (aun en aquellos que se gobiernan a sí mismos de acuerdo con los principios del liberalismo político, pero mucho más en los Estados etnocráticos que no se adhieren a estos principios), ignora o incluso niega la existencia de colectividades o comunidades étnicas heteróclitas, y cuando éstas por ello mismo desean afirmar su existencia, preservar o aun recobrar su identidad, o simplemente exigir el derecho a tenerla. Para ello, requieren del reconocimiento público y de un espacio público, social, cultural y geográfico que puedan considerar como propio.

Naciones cívicas y pueblos multiétnicos en América Latina

La situación de los pueblos indígenas es característica de este problema. Aunque en el nivel de sus comunidades rurales relativamente aisladas logran mantener

vivas costumbres, tradiciones e identidades (cambiantes, desde luego) que los distinguen de otros grupos y de los pueblos no indígenas, en el marco del Estado nacional, sobre todo en América Latina, no han tenido prácticamente personalidad pública reconocida. Por el contrario, la idea de la nación poscolonial niega de hecho su presencia en la *polis*, y el discurso dominante ha sido a lo largo de casi doscientos años el de un criollismo excluyente, o bien por el contrario, el mito de un mestizaje influyente y hegemónico, del cual están excluidos los pueblos indígenas.[16]

No es extraño, pues, que la mayoría de los pueblos indígenas no haya logrado identificarse con el modelo dominante de nación y sus intentos simbólicos –pero muy reales– de ocupar el espacio cultural y social del territorio nacional. En cambio, los movimientos indígenas contemporáneos (fenómeno social y político de los últimos veinticinco años, cuando mucho) le cuestionan al Estado nacional su pretensión hegemónica y han propuesto discursos alternativos en el marco de sus luchas sociales y políticas.[17] También aquí encontramos, sin embargo, variaciones importantes. En la cordillera peruana, por ejemplo, los símbolos nacionales (bandera, escuela, ejército...) han ejercido una atracción considerable sobre los pueblos indígenas en lucha contra las viejas estructuras latifundistas, el gamonalismo local y regional y, más recientemente, el efecto desintegrador y mortífero de la insurrección senderista. Vargas Llosa describe bien este proceso en algunas de sus novelas, con su consabido sesgo conservador, pero también Arguedas, de estirpe indígena, lo desarrolla a su manera en las suyas.

A los pueblos indígenas de América Latina se les han prometido libertades civiles y políticas, derechos sociales y económicos, igualdad jurídica y políticas desarrollistas diversas, pero en gran medida se trata de promesas incumplidas y pospuestas. La situación comenzó a cambiar a raíz de las movilizaciones indígenas de las últimas dos décadas, que condujeron en varios países del continente a modificaciones constitucionales y legislativas, en las cuales se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como colectividades con derechos propios, fundamentados en su situación histórica y sus características sociales y culturales propias. Así se produjeron cambios constitucionales importantes en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, Nicaragua, Panamá y Paraguay; y legislaciones nacionales indígenas en Argentina, Costa Rica, Chile y Perú, entre otros. En México fue aprobada una enmienda constitucional en 1992 en la que por primera vez se reconoce la pluriculturalidad del país basada originariamente en sus pueblos indígenas, y en 1998, a raíz del conflicto en Chiapas, el gobierno presentó al Congreso una iniciativa de ley sobre derechos y cultura indígenas, que ha generado una considerable controversia política en el país. El Acuerdo de paz de 1996 que

[16] Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.

[17] Rodolfo Stavenhagen, "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", *Revista de la CEPAL*, núm. 62, 1997.

dio fin a una cruenta guerra civil de treinta años en Guatemala, se refiere en primera instancia a los derechos culturales de los pueblos indígenas.

Derechos culturales, autodeterminación y ciudadanía cultural

Los derechos culturales forman parte de la Carta Internacional de los Derechos Humanos, mencionada al principio de este capítulo, pero no están muy bien definidos en los instrumentos jurídicos internacionales, y se prestan también a diversas interpretaciones. Si bien se trata desde luego de los derechos de todo individuo a la cultura, es importante reconocer que también se trata de derechos colectivos, de grupo. Ello, por la sencilla razón de que los derechos individuales a la cultura no pueden ser ejercidos efectivamente si no se reconocen al mismo tiempo los derechos de la colectividad cultural. Por ejemplo, el derecho a la lengua propia, si ésta es minoritaria o no oficial, requiere de instituciones públicas educativas y culturales en las que se utilice la lengua y se transmitan contenidos culturales en ella. Ya hemos mencionado que el ejercicio de las creencias religiosas requiere de espacios públicos reconocidos. En lo que se refiere a formas de organización social, la utilización de sistemas normativos propios ("usos y costumbres"), la vinculación específica con la tierra y el territorio, etc., los pueblos indígenas de América Latina reclaman sus derechos colectivos ante el Estado nacional.

Más allá de los derechos individuales consagrados, la Carta Internacional de los Derechos Humanos, ratificada por la gran mayoría de los Estados miembros de la ONU y considerada por lo tanto como *jus cogens* (es decir, derecho consuetudinario internacional), sostiene en primer lugar el derecho de los pueblos a la libre determinación (también conocido como el derecho a la autodeterminación). Si bien en la práctica de la ONU este derecho se refiere fundamentalmente al de los territorios antiguamente colonizados a acceder a la soberanía internacional, derecho que se le ha negado específicamente a las "minorías", es de señalarse que en ninguna parte la ONU define lo que entiende por "pueblo", dejando por tanto abierto a la interpretación este espinoso problema. Las organizaciones indígenas que vienen participando desde hace unos quince años en los debates de la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU sobre el tema han insistido en el uso del concepto "pueblos indígenas". El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ratificado por varios Estados miembros (incluso México), utiliza el término "pueblos", aunque se deslinda del uso que se le pudiera dar en el derecho internacional.

Hay argumentos sólidos para que el concepto "pueblo" sea utilizado en relación con las poblaciones indígenas, con base en consideraciones de tipo sociológico y cultural. Así lo entiende también la Comisión de Derechos Humanos de la ONU cuando debate el proyecto de texto de una Declaración Universal de

Derechos Indígenas, que deberá ser aprobada próximamente por la Asamblea General. Los Estados constituidos temen, con razón, que el reconocimiento del derecho de libre determinación a los pueblos indígenas pudiera desencadenar movimientos separatistas y conducir a la secesión política. En realidad, son temores infundados. Ninguna organización indígena de las Américas ha planteado la secesión. Por el contrario, reclaman el derecho de libre determinación al interior de los Estados constituidos bajo la forma de autonomía regional o local, y pugnan por una nueva relación, un nuevo pacto entre el Estado y los pueblos indígenas, con frecuencia en el marco de algún arreglo federal. Se trata, pues, del concepto de autodeterminación interna, y no externa. Al respecto, vale la pena recordar que numerosos países en el mundo cuentan con regímenes autonómicos diversos, que por lo general son considerados satisfactorios por todos los actores involucrados. Es más, las autonomías tienden a fortalecer la unidad nacional en vez de minarla, ya que implican un compromiso mayor de todas las partes en el mantenimiento del pacto federal o nacional.[18]

Negar la autonomía como expresión del derecho de libre determinación de los pueblos, es negar a los pueblos indígenas uno de los derechos humanos fundamentales, incluso el de ser considerados como "pueblos". ¿Cómo hacer compatible estos derechos con la concepción liberal hegemónica de los derechos individuales atomizados, y respectivamente, de sus contenidos sociales y culturales?

Diversos autores han demostrado que la concepción liberal no se contrapone al principio de los derechos colectivos de grupos sociales específicos, en el marco de un Estado democrático. El filósofo Charles Taylor sostiene, por ejemplo, enfocando su análisis en Canadá, que si bien la igualdad de derechos de todos los individuos se basa en lo que todos tenemos en común, la igualdad de dignidad de todos los seres humanos se basa en el respeto a las diferencias y a las particularidades colectivas, que a su vez están vinculadas con el derecho de tales colectividades a la sobrevivencia. A esto Taylor le llama la política del reconocimiento que exigen las sociedades multiculturales de nuestro tiempo y que resulta necesaria, según el autor, para una concepción ampliada de los derechos humanos. A esta postura Habermas responde que basta con "actualizar" la política liberal de los derechos individuales, para dar cabida a aquellos que solamente se pueden ejercer en común, en el marco de colectividades culturalmente específicas.[19]

[18] Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991; y su "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM, 1996; Hannum Hurst, *Autonomy Sovereignty, and Self-Determination. The Accomodation of Conflicting Rights*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990.

[19] Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994; Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en *loc. cit.*

Igualmente, Will Kymlicka, en su argumento en favor de la ciudadanía multicultural en Canadá, sostiene que el pensamiento liberal debería procurar no la homogeneización de los individuos, sino la igualdad entre grupos y la libertad e igualdad al interior de los grupos. Por su parte Jeff Spinner, refiriéndose sobre todo a Estados Unidos, señala las limitaciones de un enfoque liberal tradicional y aboga por una "integración pluralista" al Estado liberal de ciudadanos con prácticas culturales distintas.[20]

Desde otra perspectiva, el antropólogo Renato Rosaldo y su equipo de colaboradores pugnan por el reconocimiento de la "ciudadanía cultural" de los grupos latinos en Estados Unidos, lo cual implica la recuperación de los espacios comunitarios perdidos en el proceso de urbanización y de desarrollo económico, espacios necesarios para la vida en común y la identidad social de estas colectividades.[21] Refiriéndose al Perú, el historiador Montoya reclama una "ciudadanía étnica, definida por el derecho que hombres y mujeres deben tener para hablar sus propias lenguas y reproducir sus propias culturas". Una vez más, la lucha por los derechos humanos se plantea como una tarea colectiva que requiere del reconocimiento por parte del Estado y del sistema jurídico imperante de las identidades grupales de poblaciones minoritarias, tradicionalmente marginadas y excluidas. En este contexto adquiere relevancia especial el concepto de los derechos étnicos y los derechos indígenas.[22]

Después de casi dos siglos de democracia republicana liberal formal, los países latinoamericanos están llamados a replantear la relación entre el Estado nacional y los pueblos indígenas. Las nuevas democracias latinoamericanas (posteriores a las luchas ideológicas de la guerra fría, a las dictaduras militares de la doctrina de la seguridad nacional, a los populismos estatistas autoritarios y paternalistas) tendrán que enfrentar la realidad pluricultural y multiétnica de sus poblaciones en el marco de un nuevo concepto de ciudadanía multicultural. La democracia participativa y representativa de América Latina, como señala González Casanova, "deberá incluir y representar a las antiguas poblaciones de origen colonial y neocolonial como autonomía y como ciudadanía, o no será democracia".[23] Si se plantea esto hoy en día, es que la democracia republicana y liberal

[20] Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994.

[21] William V. Flores y Rina Benmayor, "Constructing Cultural Citizenship", en *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights*, Boston, Beacon Press, 1997; Renato Rosaldo, "Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism", en *loc. cit.*

[22] Rodrigo Montoya, "La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad", en Pablo González Casanova, *op. cit.*; Rodolfo Stavenhagen, "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (coords.), *Construir la democracia: derechos humanos. Ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996a.

[23] Pablo González Casanova, "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico", en su *op. cit.*

de los países latinoamericanos nunca fue "ciega" a las diferencias culturales, sino que ha cargado con un buen sesgo de nacionalismo criollo y mestizo. Por ello se plantea ahora no tan sólo la aplicación efectiva de un sistema de reglas normativas y de procedimientos políticos neutros, sino la revisión misma del sistema de normas y procedimientos.

La ciudadanía multicultural en América Latina, en cuanto a pueblos indígenas se refiere, incluye su reconocimiento como pueblos con personalidad jurídica y con derecho a la libre determinación, las comunidades indígenas como entes de derecho público y con derechos autonómicos, las lenguas indígenas como lenguas nacionales, la delimitación de territorios propios y protegidos, el derecho al manejo de sus recursos y sus proyectos de desarrollo, el respeto a sus normas internas de gobierno local y sus usos y costumbres o derecho consuetudinario, la libertad religiosa y cultural en comunidad, y la participación y representación política en el nivel regional y nacional. La ciudadanía multicultural en cuanto a pueblos indígenas se refiere, deberá tener dos puntos de referencia esenciales: la unidad del Estado democrático y el respeto a los derechos humanos individuales al interior de las unidades autonómicas que se establezcan. Ni el liberalismo individualista puro ni la estructura corporativista del Estado responden a los requerimientos de la ciudadanía multicultural: ésta sólo puede construirse en la práctica democrática, en el diálogo, en la tolerancia y en el respeto mutuo.

AUTODETERMINACIÓN: ALGUNOS COMENTARIOS PRECAUTORIOS RESPECTO A LA RETÓRICA DE LOS DERECHOS

RONALD BEINER*

Mi objetivo en este ensayo no es precisar una serie de criterios teóricos que ayuden a decidir cuándo los grupos nacionales dentro de un Estado buscan renegociar su ciudadanía y proponen demandas morales, ya sean justas, injustas o más o menos justas; sino que mi intención es llamar la atención sobre la clase de lenguaje moral en el que estas demandas se presentan y son debatidas, y sobre cómo el carácter de un vocabulario moral distinto marca la diferencia en la conducta de las políticas nacionalistas y antinacionalistas. En relación con esta discusión, partiré del llamado debate liberal comunitario. Como se recordará, un rasgo notable del llamado reto comunitario para el liberalismo fue la articulación de una inquietud respecto a la hegemonía del discurso de los derechos en la sociedad liberal con cierta hostilidad, o por lo menos escepticismo, hacia el sitio que ocupan los "derechos" como la categoría moral predominante dentro de la teoría liberal. Quiero presentar un argumento análogo en contra del lenguaje de los derechos como se aplica en los debates político-filosóficos en relación con la nacionalidad: ya sea que se desee optar por un acercamiento amplio o restringido a las demandas morales de nacionalidades politizadas y se confirme el derecho general a la autodeterminación nacional. Sugeriré, entonces, que ésta no es una forma útil de enfrentar las dificultades tan complejas que invariablemente generan las demandas nacionalistas. Antes de regresar a esta discusión del lenguaje de los derechos, quiero ofrecer un rápido esbozo de los antecedentes generales de estos temas teóricos, y algunas sugerencias acerca de por qué no es realista postular un derecho general de autodeterminación que, en principio, se haría extensivo a todos los grupos nacionales.

I

Creo que no hay duda alguna de que el legado del colonialismo europeo, y como consecuencia, el proceso de descolonización como uno de los mayores fenómenos

* Universidad de Toronto.

políticos de este siglo, ha actuado en favor de legitimar los principios nacionalistas. Cuando nos reflejamos en el gran movimiento de independencia poscolonial de mediados del siglo XX, es imposible pensar en el nacionalismo como una ideología de los derechos. Para el nacionalismo de izquierda no ha sido menos evidente (tal vez lo ha sido más en nuestro siglo, así como los movimientos de liberación nacional de los imperios dominantes del siglo XIX en Europa dejan en claro por qué el nacionalismo liberal fue un credo coherente y atractivo para figuras del siglo XIX como Mazzini y Mill). Para *no* hacer concesiones a la fuerza normativa del pensamiento nacionalista, no sólo abarcaría los imperios del siglo XIX en Europa (como parece hacerlo Lord Acton), sino negaría también la legitimidad moral de las políticas anticolonialistas en el siglo XX.[1] Por esta razón, podemos aplaudir a Elie Kedourie por la consistencia teórica de su crítica del nacionalismo y por sus sugerencias, por lo menos implícitas, de que el anticolonialismo es teóricamente dudoso, en la medida en que se basa en los principios nacionalistas. Tal y como lo señala en un planteamiento crucial: "[al juzgar si un cambio de gobernantes es bienvenido o rechazado], el único criterio capaz de una defensa pública es si los nuevos gobernantes son menos corruptos y codiciosos, o más justos y caritativos; o que no exista cambio alguno, sino que la corrupción, la codicia y la tiranía simplemente encuentren víctimas que no sean las de los gobernantes anteriores".[2] Con esto quiere decir que la nacionalidad de los nuevos gobernantes *no* es un criterio legítimo del juicio moral político. De nuevo, no se puede criticar esta forma de pensar por su inconsistencia teórica, sino que por no considerar de manera suficiente las clases de intuición moral que le han concedido a los movimientos de este siglo de independencia poscolonial una aprobación más o menos universal. La clase de intuición moral a la que me refiero ha sido muy bien expresada por Isaiah Berlin: "el hombre prefiere que le ordenen, aunque se le maltrate, miembros de su propia fe o nación o clase; una especie de tutelaje, aunque benevolente, por parte de superiores paternalistas, provenientes de una nación o clase distinta o entorno ajeno".[3]

[1] De acuerdo con Brian Barry, "Self-Government Revisited", en *Democracy, Power and Justice,* Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 165-166, 167, 177, 178. Acton corona la multinacionalidad al ponerla al servicio de su compromiso más fundamental con la causa del imperio; esto parece una interpretación determinante y poco generosa. Para otra interpretación reduccionista poco generosa del planteamiento respecto a la oposición a los Estados uninacionales por parte de Lord Acton, véase David Miller, *On Nationality,* Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 85.

[2] Elie Kedourie, *Nationalism,* 4ª ed., Oxford, Blackwell, 1993, p. 135; véase Ernest Gellner, "Nationalism", en *Thought and Change,* Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 153: "La vida es un negocio difícil y serio. No logramos fácilmente protegernos contra la hambruna y la inseguridad. Para lograrlo, tener un gobierno efectivo resulta un factor importante. ¿Puede uno imaginarse una consideración más tonta y frívola que la pregunta concerniente al origen vernáculo de los gobernantes?"

[3] Isaiah Berlin, "The Bent Twig", en Henry Hardy (comp.), *The Crooked Timber of Humanity,* Nueva York, Vintage Books, 1992, p. 251.

De tal forma que asumo que podemos estar de acuerdo con Berlin en lugar de con Kedourie en que, en un mundo de imperios coloniales el principio de autodeterminación tiene una fuerza normativa innegable.[4] Pero, ¿qué sucede cuando dejamos atrás el mundo de los imperios?[5] ¿Es teóricamente coherente tratar de aplicar el principio de autodeterminación a *todos* los Estados multinacionales o multiétnicos? (Lo cierto es que cualquier movimiento nacional secesionista retratará su relación con la cultura mayoritaria como cuasi colonial y por ende presentará sus demandas como si estuvieran en paridad moral con los movimientos de independencia poscoloniales.) Llevado a un enfoque lógico, las consecuencias teóricas son de alguna forma catastróficas. Cualquier Estado hoy en día difícilmente sería inmune al derrocamiento de su normativa de legitimidad. Como han destacado muchos estudiosos del nacionalismo, la "nación-Estado", en un sentido riguroso, no es la norma en la actualidad; la norma es la multinacionalidad.[6] Como lo señala Gellner: vivimos en un mundo que "tiene espacio sólo para 200 o 300 Estados nacionales".[7] Lo que deja un gran número de naciones potenciales, ciertamente muchos cientos, que pudieron, en un inicio, demandar su nacionalidad de acuerdo con una solicitud ambiciosa de principios de autodeterminación.[8] Si cada una de estas naciones potenciales concursa por su completa autodeterminación, únicamente Islandia, Corea del Sur, Japón, y tal vez unos cuantos más, estarían políticamente seguros. ¡Pensemos en lo que haría un "derecho" de autodeterminación nacional rigurosamente aplicado a naciones como la India, China y Rusia (sin mencionar a varios Estados africanos, con su colosal heterogeneidad étnica tribal y límites arbitrarios)! Uno inmediatamente se imagina

[4] Sin embargo, como señala Walker Connor, denominar a esto autodeterminación nacional representa un problema: "Aunque [los movimientos africanos y asiáticos de independencia] se han conducido en nombre de la autodeterminación de naciones, eran, de hecho, demandas para la independencia política, no en relación con las distribuciones étnicas, sino con las fronteras circunstanciales que delimitaba la soberanía o las zonas administrativas de antiguos poderes coloniales. Este hecho combinado con el mapa étnico increíblemente complejo de África y Asia, crean, en nombre de la autodeterminación de naciones, un anfitrión de Estados multinacionales." Walker Connor, *Ethnonationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 5. Véase E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, p. 169.

[5] Véase Eric Hobsbawm, "Some Reflections on 'The Break-up of Britain'", *New Left Review*, núm. 105, 1977, p. 11: "La desaparición virtual de imperios formales ('colonialismo') ha terminado de golpe con el principal vínculo entre antiimperialismo y la propaganda del establecimiento de los Estados políticos independientes, ya que casi todos los territorios interesados ya la tienen."

[6] Véase, por ejemplo, Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 1 y 196, Hobsbawm, *op. cit.*, pp. 66, 179, 186; Connor, *op. cit.*, pp. 77, 155, 166.

[7] Ernest Gellner, "Do Nations Have Navels?", *Nations and Nationalism*, vol. 2, parte 3, noviembre, 1996, p. 369.

[8] Para las interesantes reflexiones de Gellner sobre nacionalismos potenciales, véase *Naciones y nacionalismo*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, pp. 44-45.

centuplicando la clase de caos interétnico que hemos visto con la fragmentación de la Unión Soviética.[9]

Tal vez este problema podría no ser tan difícil de afrontar si pudiéramos, por lo menos, determinar un criterio claro para establecer, en principio, el rango de legitimidad de los que demandan su propia nación. Sin embargo, esto es imposible, como explica Eric Hobsbawm: "Asumir que la multiplicación de Estados independientes tiene un final es asumir que *1*) el mundo puede subdividirse en un número infinito de 'naciones-Estados' potenciales homogéneos, inmunes a una subdivisión posterior, es decir, *2*) que éstos se pueden precisar previamente. Es obvio que no es el caso."[10] El problema está mezclado con el hecho de que el carácter sinfín de la autodeterminación nacional, como un principio político moral, no hace nada para constreñir a las ambiciosas élites políticas, dado que éstas tienen un grado suficiente de creatividad política para idear nuevas identidades nacionales (por el contrario, esto virtualmente las invita a hacerlo así por la promesa de una sanción moral): "identidades 'étnicas' que no tuvieron significado político ni existencial hasta ayer (por ejemplo, ser un 'lombardo', que actualmente es el título de las ligas xenofóbicas del Norte de Italia) y que pueden adquirir autoridad genuina como insignia de identidad de un grupo de la noche a la mañana".[11] No existe razón para pensar que el sueño de Umberto Bossi de una república de Padania no es otra cosa que una cínica fabricación. Pero nada detiene al señor Bossi de hacer mención a la moralidad de la autodeterminación en relación con sus diseños de un Estado degradado y propio de su imaginación: todo lo que uno tiene que hacer es inventar un "pueblo" imaginario, darle una bandera y mezclarlo con una cantidad adecuada de demagogia hasta que empiece a creer que sus derechos nacionales han sido violados y de inmediato nacerá una nueva "nación". En cualquier caso, aun si dejamos de lado los casos más extremos de apelaciones de largo alcance y de abuso de la idea de autodeterminación, parece que una clase extraña de principio normativo, que por su coherencia confía en la buena voluntad de la mayoría de los grupos nacionales, no cobra en efectivo el bono moral que el principio les da.

[9] Véase Sanford Levinson, "Is Liberal Nationalism an Oxymoron?", *Ethics*, vol. 105, abril 1995, p. 631: "Hay demasiadas naciones para hacer posible [un compromiso wilsoniano a la autodeterminación nacional], al menos sin derramar tal cantidad de sangre que haría palidecer a Bosnia. La palabra 'autodeterminación', especialmente cuando se interpreta como un llamado a la independencia política, está, como el propio secretario de Estado Wilson lo dijo, 'cargada con dinamita, así de fácil. Creará expectativas que nunca podrán cumplirse. Costará, mucho me temo, miles de vidas'. El único error de Lansing, por supuesto, fue que casi subestimó los costos."

[10] Hobsbawm, *op. cit.*, pp. 12-13.

[11] Eric J. Hobsbawm, "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", en Gopal Balakrishnan (comp.), *Mapping the Nation*, Londres, Verso, 1996, p. 260.

II

La discusión de la sección anterior nos da una buena razón para ser cautelosos al reconocer el derecho moral universal, ya que sería difícil y peligroso honrarlo en la práctica. Como lo revisaremos a lo largo de este capítulo, expresar las demandas morales en el lenguaje de los derechos empeora considerablemente estos temas, en especial cuando uno espera que los participantes políticos nacionalistas utilicen, algunas veces, de manera cínica y oportunista cualquier *slogan* de legitimación que uno coloque a su disposición.

Con el fin de relacionar este argumento necesitaré enumerar ciertos temas acerca de lo que surgió en los años ochenta y que se denominó como la crítica comunitaria del liberalismo.[12] Apelar a los derechos como categoría central de la política moral nos es tan familiar en las democracias liberales contemporáneas, y estamos tan habituados a ello, que tendemos a considerar este lenguaje moral como ya otorgado: no vemos sus características distintivas y pasamos por alto las formas en que, con frecuencia, se expresan las patologías políticas y sociales de la sociedad liberal contemporánea. Al respecto, las críticas al lenguaje de los derechos (mientras más militante, menos militante), de Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel, William Galston y Mary Ann Glendon han colaborado inmensamente al ayudarnos a estar más atentos a las deficiencias de este penetrante vocabulario moral. Es un común denominador en todas estas críticas la idea de que mientras más confiamos en el discurso de los derechos para articular todos nuestros compromisos sociales y políticos, nos damos cuenta de que estamos habituados a una moral universal, caracterizada por relaciones frágiles entre los individuos y los grupos, a una confianza social disminuida, a una propensión a plantear demandas absolutistas, a cierta estridencia, a la propensión a reducir los complejos temas sociales a simple propaganda y a una constante proliferación de supuestos nuevos derechos que demandan satisfacción a cualquier costo para la sociedad.[13] Glendon resume este reto como "charla de derechos": "Una tendencia a concebir a casi cada controversia social en términos de un choque de derechos... impide el compromiso, el entendimiento mutuo y el descubrimiento de bases comunes."[14]

Tal y como lo articularon, de manera muy efectiva, los teóricos Taylor y Sandel, tenemos razón para sentir una profunda ansiedad respecto a la calidad de los lazos morales entre ciudadanos de sociedades modernas liberales, en la medida

[12] En diversos espacios he intentado explicar por qué considero que etiquetar algo como comunitario resulta más confuso que útil: véase, por ejemplo, Ronald Beiner, *What's the Matter with Liberalism?*, Berkeley, University of California Press, 1992, capítulo 2; y Beiner, *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, capítulo 1.

[13] Véase Mary Ann Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, The Free Press, 1991, pp. x-xi, 14, 16.

[14] *Ibidem*, p. xi.

en que nuestras relaciones políticas se fundan exclusivamente en concepciones de procedimiento jurídico, que encuentran su expresión natural en el lenguaje de los derechos.[15] Aunque Sandel, en su primer libro, no presenta de manera explícita una crítica de la moralidad de los derechos, sí está implícita en su crítica general del concepto rawlsiano de que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales.[16] Para citar una importante formulación sandeliana de esta crítica señalaré que: "[a la luz del aspecto humeano de justicia como respuesta a una condición de conflicto de intereses y objetivos], la justicia aparece como una virtud curativa, cuya ventaja moral consiste en la reparación de su trabajo en condiciones de desplome... la virtud de la justicia [y la cuestión de su primacía o no primacía] es medida por condiciones de moralidad disminuida que son su prerrequisito".[17] Pero si la justicia rawlsiana no es la primera virtud de las instituciones sociales, sino que una mera respuesta a nuestras "condiciones de desplome", esta perspectiva crítica se aplica con *mucho* mayor fuerza a un mundo moral, en el cual apelar a los derechos es el único recurso de los ciudadanos de una sociedad liberal para la conducción de su discurso público, y a través del cual, la comunidad política se define por una insistencia compulsiva por proteger nuestros derechos. Siguiendo con el planteamiento de Sandel respecto a la justicia como una virtud curativa, se pretende que los derechos sean el remedio a las deformaciones de una condición social que, se asume, es menos que la ideal.[18] El lenguaje de los derechos nunca es un lenguaje de proyectos compartidos o de involucramiento colectivo (lenguaje de amigos o de ciudadanos comprometidos en deliberación conjunta respecto a un bien común): los derechos son siempre un medio de hacer valer los límites inviolables en contra de los que se tiene alguna razón para desconfiar (extraños, autoridades anónimas del Estado o un cónyuge al que ya no se quiere); es una protección al usurpamiento. Como Glendon adecuadamente señala: "la reivindicación de los derechos es en general un signo de rompimiento de una relación".[19] O como lo marca otra famosa crítica de discurso de los derechos: "ya que en la sociedad moderna, acomodar las voluntades de uno a los propósitos de otro continuamente frustrará

[15] Véase, por ejemplo, Charles Taylor, "Alternative Futures", en *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism,* Guy Laforest, Montreal (comp.) & Kingston, MacGill-Queen's University Press, 1993, pp. 87-119.

[16] Las críticas de Sandel sobre la cultura de derechos se vuelven más explícitas en sus trabajos más recientes respecto a la "república procedimental".

[17] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 31-32. Véase la descripción de Allen E. Buchanan sobre la crítica comunitaria de justicia: "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics,* vol. 99, julio 1989, p. 853.

[18] Véase Edward Andrew, *Shylock's Rights: A Grammar of Lockian Claims,* Toronto, University of Toronto Press, 1988, pp. 17-20: "[No es el caso que] entre más derechos es mejor la sociedad. [Al contrario,] los derechos deben entenderse como males necesarios, al igual que las demandas en contra de otros resultan necesarias para las sociedades basadas en el conflicto y la competencia... concebirse más como demandas *en contra* de otros en lugar de derechos en común que constituyen una comunidad moral. Tenemos derechos que van *en contra* de otros, así como obligaciones *a favor* uno del otro."

[19] Glendon, *op. cit.,* p. 175.

el objetivo de un grupo por el del otro; no es sorprendente que el concepto de derechos, entendido como demandas en contra de merodeadores en supuestas situaciones donde los bienes compartidos, que son bienes de toda la comunidad, se han atenuado o abandonado, deba convertirse en un concepto central social".[20]

Para muchos teóricos, el problema real es el *individualismo* del lenguaje de los derechos se presume que necesariamente privilegia las demandas de individuos en contra de otros. Considero que ésta es una grave concepción errónea. Si las críticas al lenguaje de los derechos son correctas respecto a las debilidades del lenguaje moral, entonces la misma crítica a los derechos individuales se aplica con igual fuerza a los derechos de grupo.[21] El simple hecho de denominar a un *derecho* demanda moral (ya sea a nombre de uno mismo o de un grupo), automáticamente nos sujeta menos al compromiso de esta demanda o nos somete a un proceso de acuerdo mutuo. Para ilustrarlo utilizaré un ejemplo que ya he presentado en otra parte: "Imagine la discusión entre dos individuos que difieren en sus convicciones políticas respecto a que si sería *bueno* para la sociedad en su conjunto que el Estado tuviera disponible algún servicio social (por decir, una guardería fundada por un Estado universal). Ahora imaginemos cómo se alteraría el tono del debate si repentinamente éste se transforma en un concurso entre el *derecho* de una de las partes a recibir el servicio en cuestión y el *derecho* de la otra parte a que no se le grave con un impuesto mayor, necesario para proporcionar el servicio."[22] Lo que ilustra el ejemplo es que el hecho de que cada lado exprese sus demandas en el lenguaje de los derechos indica que ya se montaron las barricadas de las dos posiciones rivales. Exactamente el mismo punto se aplica a los derechos de grupo: esto marca la diferencia, social y políticamente, cuando una serie de demandas de bienes políticos se traducen al lenguaje de derechos, lo cual presupone un universo social en donde los individuos o los grupos están sujetos a depredaciones injustas de otros individuos y grupos, que requieren de protecciones o garantías absolutas en contra de estas violaciones a sus derechos; de aquí que exista una implicación de no negociabilidad de estas protecciones o garantías.

III

Hasta aquí un resumen de la discusión. Contrariamente a lo que puedan sugerir los que critican el centralismo del discurso de los derechos en las políticas contemporáneas, el problema fundamental del discurso de los derechos no es su individualismo; sino su absolutismo: es decir, la noción de que un derecho, si es genuino, no se puede jugar o comprometer. Si así fuera, la crítica del discurso de

[20] Alasdair MacIntyre, "Rights, Practices and Marxism", Analyse & Kritik, vol. 7, 1985, p. 239.

[21] Glendon acepta este punto de manera implícita cuando menciona que la retórica de derechos sirve para legitimar el "egoísmo individual *y* de grupo", p. 171, las cursivas son mías.

[22] Beiner, *What's the Matter with Liberalism?*, p. 42.

los derechos se aplicaría a los derechos colectivos y no sólo a los individuales. Este giro sugiere que la crítica del lenguaje de los derechos presenta un importante reto para el nacionalismo, con su fundamento de apelación a un *derecho* universal a la autodeterminación. El propósito de nuestra pregunta es considerar la posibilidad de que una filosofía política, que se siente atraída a articular su visión social en el lenguaje de los derechos sea, por esa misma razón, no atractiva; y si estuviéramos en lo correcto: esta tesis tiene aplicación directa en el problema filosófico del nacionalismo.

Lo que aquí se requiere es un contraste entre las formas alternativas de retórica pública, y hacerlas tan concretas como sea posible. Imaginemos dos diferentes formas de conducir la discusión por la secesión de Quebec:

1) Los québécois ya no sentimos lealtad hacia Canadá. Apreciamos los pasados beneficios de la unión, lo que hemos crecido y madurado como nación durante este periodo de cohabitación nacional; pero sentimos que hemos crecido más allá de este matrimonio de naciones: podemos prosperar mejor por nosotros mismos sin las constantes riñas constitucionales, sin las disputas sobre la jurisdicción, sin el sentimiento de parte de otras provincias de que somos el niño mimado de la confederación. Nos vamos sin rencor, hasta con cierta nostalgia por los interesantes ciento treinta años de este experimento binacional, pero estamos listos para un nuevo experimento.

2) ¡Otórguenos nuestros derechos! Somos una nación. Podemos determinar nuestro propio destino. Tenemos el derecho inviolable como pueblo histórico a regirnos nosotros mismos. Ustedes, como una nación separada, como un pueblo separado, no tienen el derecho de involucrarse en nuestro destino nacional.

Parece obvio que marca un mundo de diferencia, prácticamente hablando, que se presente la demanda de independencia en la primera retórica o en la segunda. A esta última podemos llamarla independencia con un puño cerrado. Considero que existe una insinuación de esta segunda retórica al apelar a los derechos nacionales. También creo justo aclarar que la segunda retórica es la preferida del nacionalismo de Quebec, la cual existe actualmente (no es un accidente –si la crítica del lenguaje de los derechos está sobre la marca– que ésta sea la retórica dominante).[23] Sin embargo, nada impide, en principio, a los nacionalistas de

[23] Como pequeño y típico ejemplo, véase Susan Delacourt, "Spectre of Split Spawned Plan B Strategy", *The Globe and Mail*, Toronto, 30 de octubre de 1996, p. A10, en referencia a "comentario molesto de Quebec acerca de la supuesta interferencia [por parte de Ottawa] a los derechos de la provincia a la autodeterminación". Si en efecto hubiera un derecho nacional a la autodeterminación en un sentido riguroso, entonces sería cierto que es ilegítimo para el resto del país "interferir" en el ejercicio de Quebec de ese derecho (incluyendo el decidir por sí mismo las condiciones de dicho ejercicio). Pero vale la pena mencionar que la iniciativa política ha levantado esta reacción calurosa, es decir, el intento por parte del gobierno federal de aclarar las condiciones de una secesión legítima, lo cual supone el reconocimiento de la posibilidad de la secesión, misma que se consideraría como exceder los requerimientos de justicia por parte de muchos filósofos que defendieron el derecho a la secesión.

Quebec desviarse hacia la primera clase de retórica; y de hecho, en el pasado, en ocasiones, los nacionalistas de Quebec utilizaron la primera retórica con muy buenos resultados.[24] Si ninguna otra cuestión se presenta, la elección de la retórica previa a la secesión marcará la diferencia respecto a la calidad de las relaciones postsecesionistas entre las dos naciones divorciadas; justo como en un matrimonio entre dos cónyuges, podemos estar seguros de un muy desagradable divorcio tan pronto como ambos socios inicien las demandas de sus derechos.

"El lenguaje de los derechos" es una forma del discurso político que intenta ser el equivalente verbal a un apretón de manos con quienes estamos en situación de desacuerdo político (que, por lo menos, es su función en las sociedades liberales; permito que el discurso de los derechos sirva para una función diferente en las sociedades no liberales, sujetas a regímenes que persigan, torturen y opriman a sus ciudadanos). No quiero sugerir que los nacionalistas son los únicos ofendidos. De hecho, sería igualmente fácil ilustrar el mismo punto con una mirada hacia el otro lado de las barricadas en Quebec. Consideren el actual (y nunca terminado) debate del lenguaje. Es posible que se lleven a cabo plausibles discusiones acerca de por qué es razonable y deseable mostrar respeto por la minoría angloparlante al permitir un cierto grado de presencia inglesa en la cara pública de Quebec. Pero los angloparlantes hoy en día insisten en utilizar el lenguaje de los derechos: ellos tienen el derecho de hacerse publicidad en inglés y mostrar que sus derechos humanos fundamentales son violados por las leyes sobre el lenguaje en Quebec. Una vez más, esta retórica de los derechos es una forma de amenazar con el puño. Esto eleva la temperatura política y enciende ambos lados, mientras que disminuye el avance en el debate por suavizar las diferencias y ubicar los medios de un acuerdo mutuo.

Formular nuestras quejas en el lenguaje de los derechos (que podríamos denominar como "lo jurídico de las demandas políticas") es una forma familiar de decir políticamente: "¡Al diablo contigo! Dame lo que quiero o te demando. Te llevaré a la Suprema Corte o al Tribunal Internacional de La Haya si tengo que hacerlo." El punto básico aquí es que podemos discutir estos temas sin ondear la bandera de los derechos, y por consiguiente, los agentes de la secesión nacionalista (y tal vez también sus adversarios) serían más truculentos y moralmente justos. En lugar de la pregunta sobre si "los québécois tienen el derecho a ejercer su voluntad nacional mediante la secesión de Canadá", podríamos preguntar: "¿Qué tanto es prudente ir en busca de un acuerdo de aspiraciones nacionales de la población de Quebec?" (Si presentamos la pregunta de esta forma la respuesta apropiada no excluye a la secesión.) "¿Qué tan bueno es para Canadá como

[24] Por ejemplo, hay fuertes elementos de la primera retórica en René Lévesque, *An Option for Quebec*, Toronto, McClelland y Stewart, 1968. Por otro lado, en discursos típicos de Lucien Bouchard, a pesar de que él difícilmente se encuentra entre los nacionalistas desmedidos de Quebec, la segunda retórica predomina claramente.

comunidad política constreñir a la población a permanecer en una parte de la federación si la mayoría claramente expresa su determinación de retirar su lealtad?" "¿Cuáles son las pérdidas y ganancias sustantivas para ambos lados en la controversia?" En principio, parece que podemos ubicar todos los temas morales y políticos relevantes mientras se eviten completamente las referencias a los derechos nacionales; con esto no se debe suponer que estos temas se tienen que formular en el lenguaje de los derechos. Por encima de todo, queremos un acuerdo de los objetivos políticos en conflicto y parece poco probable que el idioma de los derechos nacionales o de grupo, no más que el idioma de los derechos individuales, será útil en el logro de una consecuencia razonable.

IV

Lo que me preocupa en esta discusión no es la "lógica" del lenguaje de los derechos en un sentido riguroso, sino lo que podemos llamar la "gramática" de este lenguaje en un sentido wittgensteiniano; esto es, un modo de autoarticulación política y moral enraizado en formas de vida particulares, y de la expresión de prácticas sociales y políticas que naturalmente se toman prestados los conceptos de las categorías de derechos. En efecto, no descarto que los sofisticados teóricos de los derechos en la academia puedan definirlos de tal forma que eviten las patologías que yo discuto (y los filósofos que defienden el "derecho a separarse" o el "derecho a la autodeterminación" en general son muy cuidadosos al definir estos derechos de manera que se alejen de lo ilimitado o irrestringido). Por otra parte, sospecho que éstas son las patologías que contribuyen al atractivo de apelar a los derechos en sociedades donde los derechos son tan populares en el contexto de retórica pública (y mi sospecha es compartida por todos los críticos arriba citados).

Para continuar con esta discusión, identificaré lo que llamo las funciones retóricas del lenguaje de derecho. Quisiera concentrarme en tres de estas funciones: *1)* la "función de revirado"; *2)* la "función niveladora"; y *3)* la "función de corto circuito". De nuevo, lo que aquí estamos abordando no es la idea de derecho como se expone en los trabajos teóricos más refinados, sino más bien, lo que podríamos llamar la versión "pragmática" de la retórica de derecho tal y como realmente se aplica en la vida política.

Un "derecho" es simplemente, de acuerdo con su definición más modesta, demandas políticas respaldadas por garantías morales. Pero existe un precio a pagar (que los teóricos de derecho rara vez toman en cuenta) para su uso. Ronald Dworkin nos esclarece la naturaleza de dicho precio con su famosa imagen de "derechos como reviradores".[25] Así como en el terreno de los derechos individua-

[25] Véase Ronald Dworkin, "Rights as Trumps", en Jeremy Waldron (comp.), *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 153-167.

les uno cuenta con el derecho de libertad de expresión, siempre y cuando dicha demanda "revire" a cualquier otro bien social que se encuentre en conflicto durante su ejercicio; en el terreno de los derechos colectivos, un grupo tiene el "derecho" de la autodeterminación nacional si la demanda de autodeterminación "revira" a otros bienes sociales que puedan entrar en conflicto durante el ejercicio de dicho derecho. El problema, desde nuestro punto de vista, es que esta función de revirado se torna aún más engañosa al trasladarnos de la teoría a la práctica política. Alguien al que le corresponde un supuesto derecho diría: "Escucha, no sólo estamos hablando de cualquier demanda moral, estamos hablando de un *derecho*, el símbolo de una garantía moral esencial, la línea fronteriza de un espacio moral inviolable. No es negociable." Es evidente que al dar a la demanda moral el nombre de "derecho", lo que se pretende es fortalecer la necesidad de atenderla. Una vez que todos se acostumbren a hablar de esta manera, nos encontraremos ante una especie de candado político, donde la deliberación moral y política sea obstaculizada por todos lados.

La elección de un vocabulario moral no establece las condiciones para obtener resultados reales; de manera más amplia, estructura las posibles líneas de debate teórico y de deliberación moral. Para dar un ejemplo absurdo, si en respuesta a mi consumo compulsivo de cien golosinas al día alguien me cuestionara; "¿Te das cuenta del daño que te haces al comer tantas golosinas?"; yo podría responder: "Tengo el *derecho*, como individuo libre que soy, a comer todas las golosinas que se me antojen." En pocas palabras, corto la discusión sobre bienestar o sobre lo que es bueno para mí al hacer mención de mis derechos individuales (como yo los entiendo). En definitiva, no intento sugerir que todos los llamados a los derechos individuales son tan frívolos como éste. Para ser justos, pensemos en alguien que está encarcelado y que invoca su derecho a hacer ejercicio físico de forma regular. Esta última, sin duda, alberga una demanda moral legítima. Sin embargo, también quisiera plantear que el absolutismo en las demandas de derechos, tal y como operan dentro del discurso común de una sociedad consciente de sus derechos, tiende a tener un efecto "nivelador". Esto significa que mi derecho a consumir golosinas sin escrutinio moral alguno se hace valer tanto como si estuviera en el mismo nivel moral que cualquier otro derecho (como lo es la demanda, con mayor peso moral, de no ser encarcelado bajo condiciones que vayan en detrimento de mi bienestar básico). Significa también que el hecho de que se me cuestionara el primer "derecho" podría ser tan ofensivo como si se me negara el segundo. Quisiera expresar que este efecto nivelador es central para saber cómo funciona la retórica de derechos en una sociedad sensible a dicha retórica.

Ahora transportemos la discusión al problema de los derechos putativos de la autodeterminación nacional. No es difícil notar cómo se puede aplicar una misma serie de consideraciones. Cómo, también aquí, funciona un tipo de efecto nivelador, una vez que enmarca sus demandas morales dentro de una retórica de derechos. Consideremos, para empezar, el caso de un grupo nacional como los habitantes de Timor oriental, quienes han sido pisoteados por sus captores de

Indonesia, y han tenido que soportar condiciones que se asemejan, o de hecho lo son, al genocidio sistemático (la situación de los kurdos en Irak del norte es un ejemplo tan acertado como el anterior).[26] Uno tendría que ser moralmente obtuso a un grado extremo para no ver la demanda de autodeterminación que exigen los timoreses, ya que no pueden esperar ningún respeto a su integridad cultural o incluso física por parte del Estado de Indonesia. La única manera en que pueden garantizar su seguridad cultural y física es si retoman el control sobre su propio destino. Este es un claro ejemplo que corresponde, en lo que a derechos individuales se refiere, al del prisionero que exige no recibir ningún trato abusivo por parte de sus aprehensores. En ambos casos, tenemos una serie de demandas sobre las que recae una carga moral de gran importancia y seriedad. Pero si otorgamos un derecho moral universal a la autodeterminación, entonces grupos con bases mucho más frívolas para realizar sus demandas nacionales tomarán prestada la autoridad moral, otorgada por derecho, de los grupos nacionales que sufren una genuina opresión. De aquí la nivelación de derechos morales: las naciones que sufren meros desaires simbólicos por parte de la cultura mayoritaria; que aspiran a lo que Wayne Norman denominó como "sucesiones por vanidad";[27] que sucumben ante las incitaciones demagógicas de líderes nacionalistas; todos ellos se creerán con el derecho moral, no menos sagrado o inviolable que el de gran parte de la minoría nacional oprimida. En este caso tenemos un derecho de grupo, equivalente a nuestro glotón, a quienes el lenguaje de derechos le ha concedido unas fuertes bases morales.

En este caso, parte del problema es el universalismo esencial de las demandas de derechos. Todo el objetivo de hacer valer una demanda de derecho es para ubicar un aspecto de la existencia humana que nos es tan fundamental que su violación, cuando sea y donde sea, constituye una afrenta para la dignidad humana como tal. Por ejemplo, si tenemos el derecho a no ser torturados, cualquier tipo de tortura, donde sea y cuando sea, resulta moralmente intolerable. Al aplicar esta lógica al problema de la posición moral de las nacionalidades, se da origen a otro problema: el lenguaje moralista queda a disposición de cualquier nacionalista quienes, como tal, se dedican al juego de las injusticias étnicas. Esto no significa, por supuesto, que en diversas situaciones existen injusticias étnicas que son moralmente serias; en algunos casos son sumamente graves. Como mencioné con anterioridad, ninguna persona razonable, me parece, podría negar las demandas morales que sostienen los timoreses o los kurdos. Sin embargo, plantear estas

[26] Véase Allen Buchanan, "Theories of Secession", *Philosophy and Public Affairs,* núm. 1, 26 (1977), pp. 36 y 37; en general, véase Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec,* Boulder, Westview Press, 1991, pp. 64-67.

[27] Wayne Norman, "The Ethics of Secession as the Regulation of Secessionist Politics", en Margaret Moore, *National Self-Determination and Secession,* Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 52-55.

demandas morales en el lenguaje universalista de derechos da herramientas a los líderes dentro de la política de nacionalidad, cuyas demandas morales son mucho más dudosas, incluso hasta alcanzar el absurdo, como es el caso del proyecto "Panadiano", antes mencionado, de los oportunistas de Italia del Norte.

Quisiera decir algo más respecto a lo que he denominado la función de corto circuito del discurso de derechos. ¿Cómo luce una discusión sobre nacionalismo cuando se conduce con el lenguaje del bien, más que con el lenguaje de derechos? Parece algo evidente que los juicios acerca del carácter atractivo o poco atractivo del proyecto de nación-Estado son moldeados al oponer conceptos relativos al bien político. Por ejemplo, respetando mis propios compromisos políticos, apoyo el federalismo canadiense más que la división de Canadá en dos Estados, los cuales estarían más cerca del paradigma nación-Estado clásico, porque estoy convencido de que hay bienes asociados con la sociedad binacional que superan a aquellos con vínculos más sencillos de participación en la nación-Estado (en el sentido más limitado). Es probable que la comunidad política fundada en la sociedad binacional o multinacional resulte inalcanzable en algún caso en particular; puede ser que el Estado binacional existente en Canadá sea imposible de sostener; pero lo que aquí está en duda no es un asunto de carácter práctico, sino lo que es, por principio, deseable. Ahora bien, se puede opinar que en el caso de Canadá, mi juicio difícilmente será imparcial. Como miembro de la comunidad lingüística mayoritaria (no así la mayoría cultural), tengo cierto interés en que Quebec continúe suscrito a la comunidad política más extensa. Supongo que es verdad. Al respecto, quiero suponer que si yo procediera de Quebec y fuera francoparlante (lo cual no es cierto), seguiría siendo partidario de la sociedad política binacional, tal y como lo hago siendo un canadiense angloparlante.[28] Y si fuera de nuevo un quebequiano anglosajón en una Quebec que sí se decidiera por el Estado independiente (en este caso, la suposición resulta más que remota, lo que le da a mi experimento mental más credibilidad), definitivamente me opondría a los esfuerzos "separatistas" de las comunidades anglosajonas en Quebec, exactamente por la misma razón: ser fiel a la idea de la coexistencia binacional o multinacional, es una aventura política más noble que la solidaridad de una sola nación. Pero aquí el nacionalista como tal, percibe la pertenencia de grupo o la unidad nacional como el bien absoluto, y por lo tanto, se muestra indiferente a lo que me parece el ideal político más atractivo de una sociedad binacional. El nacionalista considera que cada nación florece mejor por sí sola, y percibe los lazos dentro de un matrimonio político entre naciones, no como una causa noble (aunque a veces

[28] Cuando hablo de sociedad me refiero a una ciudadanía compartida en una federación plena. Por supuesto, los defensores de la soberanía de Quebec también dicen desear alguna clase de independencia tras la sociedad con la Canadá anglosajona, pero sigue siendo cuestionable si algo resultará de esta asociación (*partnership*) tan prometida.

insostenible), sino más bien como una empresa inútil, más propicia a generar problemas que a solucionarlos.[29]

Ahora, parece claro que uno puede tener un debate moral interesante entre estos dos conceptos opuestos del bien político. Pero, una vez más, hacer un llamado a los derechos tiene un efecto de corto circuito sobre la deliberación moral conducida dentro del discurso del bien.[30] Debatir entre los bienes alternativos de la vida política compartida con un socio co-nacional y aquellos bienes de una comunidad nacional más pequeña y exclusiva que precede al reto de una sociedad federal o asociativa, en cuanto uno trae a la luz el *derecho* que una nación tiene de elegir las características que desean para su Estado, es una deliberación que ya no tiene sentido continuar. (Recuerde a nuestro glotón exigiendo sus derechos. No tiene caso preguntarse si es bueno para su salud consumir tantas golosinas; es su derecho soberano como individuo autónomo que es comer todas las golosinas que él desee.)

Es importante hacer énfasis una vez más en que si evadimos el lenguaje de los derechos no necesariamente obtendremos resultados morales significativos. Bien podemos concluir que las demandas de secesión por parte de los timoreses oprimidos están moralmente garantizadas, creamos o no adecuado expresar esta demanda moral bajo el lenguaje de los derechos universales. Pero el punto no es simplemente si obtenemos éste o aquel resultado moral, el punto es que debemos apreciar el significado del vocabulario moral a través del cual alcanzamos dichos resultados.

V

Mencioné con anterioridad que aquellos teóricos políticos que se aproximan a la política del nacionalismo dentro del marco de la moralidad de derechos, tienden a ser cuidadosos en no definir los derechos en cuestión en forma absolutista o inadecuada, y están muy alerta a los riesgos de alentar acciones imprudentes o de abrir una compuerta que desemboque en demandas separatistas que podrían tener consecuencias destructivas. Tal vez es útil, para dar

[29] No es mi intención sugerir que los nacionalistas de Quebec aplauden la partición de las etnias. Es claro que nada los enfurece más que las demandas hechas sobre el territorio de Quebec por parte de separatistas francoparlantes. Por otro lado, aunque estos nacionalistas estén dispuestos a reconocerlo o no, el "derecho" de las comunidades no francoparlantes para separar a un Quebec independiente corresponde a la lógica del propio proyecto nacionalista de dividir la federación existente.

[30] Véase William A. Galston, "Political Economy and the Politics of Virtue. U.S. Public Philosophy at Century's End" [mimeo.], p. 25: "Es tentador ver al lenguaje de derecho por sí solo como el vocabulario moral adecuado. Pero por supuesto no lo es. La afirmación 'tengo el derecho de hacer X', incluso si es preciso, no garantiza que 'X sea lo correcto'. La brecha entre los derechos y lo correcto sólo puede saltarse con un discurso moral que va mucho más allá de una charla sobre derechos."

por concluida esta discusión, considerar cómo estos teóricos de los derechos buscan calificar o delimitar los derechos morales que ellos defienden, y si en verdad estas teorías logran calmar la ansiedad que despierta la retórica de los derechos que he intentado explicar.

Para comenzar, permítanme analizar varias opciones teóricas para que tengamos una mejor noción acerca de nuestro rango de posibilidades.

1) Sobra decir que cualquiera que se muestre hostil hacia el nacionalismo será por lo tanto hostil hacia la idea de la autodeterminación nacional. Como vimos anteriormente, ésta es la postura de Kedourie, y resulta un punto de vista coherente. Nadie que presuma de tener cierta lógica puede pensar que el nacionalismo es una de las plagas del mundo moderno, y considerar a la vez que la autodeterminación nacional, planteada como un principio moral universal, es políticamente benigno y filosóficamente defendible.

2) Uno puede simpatizar hasta cierto punto con el nacionalismo (o al me- nos con ciertas clases de éste), y aun así, pensar que la autodeterminación nacional como principio general es una noción errónea. Consideremos el siguiente argumento planteado por Bernard Yack: "La historia nos ha dejado suficientes barreras para establecer identidades políticas más amplias sin multiplicarlas al usar el concepto de derechos para erigir y mantener unas nuevas. En aquellos lugares donde conflictos e injusticias anteriores han levantado dichas barreras, puede ser sabio, por prudencia política, ofrecer derechos nacionales especiales... Pero introducir dichos derechos culturales como principios generales, endurecería innecesariamente la percepción hacia la oposición cultural y promovería, por lo tanto, una mayor desconfianza y contienda dentro de las comunidades políticas. Traducir el nacionalismo al lenguaje liberal de los derechos nos lleva a ignorar el contexto de los problemas políticos."[31] Cito a Yack para sugerir que una cosa es lidiar con los conflictos nacionales como se presentan, pero declarar un derecho universal tiene el efecto de animar a la gente a obtenerlo en situaciones donde de otra manera no se habrían sentido oprimidos por la cultura mayoritaria. Otro teórico político que tiene gran simpatía por las versiones liberales de nacionalismo, pero se muestra reticente a aplicar a estos temas el lenguaje de derechos, es David Miller.[32] Miller también reconoce que la noción de "derechos" que rebasan fronteras resulta un instrumento muy categórico para sopesar las consideraciones complejas y determinadas históricamente que se presentan para su juicio moral en caso de cualquier conflicto nacional, y por lo tanto, prefiere hablar de estos asuntos sin decir que

[31] Bernard Yack, "Reconciling Liberalism and Nationalism", *Political Theory*, núm. 1, 23 (1995), p. 174; el contexto es una crítica a la teoría nacionalista de Yael Tamir.

[32] David Miller, "Secession and the Principle of Nationality", en Moore, *National Self-Determination and Secession*, p. 65: "Menciono una 'demanda' en lugar de 'derecho' para señalar que la petición en cuestión no necesariamente predomina sino que puede ser vencida por otras consideraciones." El punto aquí es que la implicación de "predominio" es un rasgo familiar del lenguaje de derechos.

una nación separatista es la portadora de un derecho, sino tan solo decir que "*prima facie* el grupo tiene un buen caso".[33]

3) Podemos apoyar el derecho justo de partición, en el entendido de que éste es congruente con las normas de principios liberales, pero debemos ser escépticos, si no totalmente hostiles, hacia las consideraciones nacionalistas que interpretan una secesión como justificable. Ésta es más o menos la postura de Allan Buchanan. En el libro de Buchanan sobre la secesión, la interpretación nacionalista de la autodeterminación es tan sólo el octavo de los doce argumentos a favor de la secesión que él plantea (lo cual por sí mismo dice mucho), y cuando finalmente llega a considerarla, Buchanan la plantea como uno de los argumentos más débiles.[34] Él concluye: "El principio nacionalista normativo es una receta para una fragmentación política sin límites."[35]

4) Podemos aceptar un supuesto derecho de autodeterminación nacional, pero tratar de interpretarlo de tal manera que aleje al nacionalismo de las demandas de reconocimiento del Estado. Esta es una descripción plausible del proyecto de Yael Tamir.[36]

5) Por supuesto, podemos ser unos nacionalistas convencidos y apoyar al derecho de autodeterminación en un terreno nacionalista estándar.[37] Entre los diversos defensores liberales del nacionalismo, Margalit y Raz son los que

[33] *Ibid.* p. 69. Véase Miller, *op. cit.*, p. 81: "éste le resta valor a los derechos al plantear aquellos que, por naturaleza, son a veces incapaces de cumplirse..., esto se aplica al supuesto derecho de autodeterminación nacional. Por lo tanto, establezco la propuesta que deseo defender en términos de una 'buen demanda' de autodeterminación política, reconociendo que habrá casos donde la demanda no podrá satisfacerse".

[34] Buchanan, *op. cit.*, pp. 48-52. A pesar de que Buchanan presenta su libro como una defensa hacia los derechos de grupo, resulta asombroso hasta qué punto le resta importancia a los temas de nacionalidad, etnicidad e identidad cultural, y los convierte en asuntos de justicia distributiva.

[35] *Ibid.* pp. 49 y 20: "En efecto, un derecho ilimitado de partición para todos y cada uno de los grupos étnicos o sus integrantes resultaría peligroso"; y p. 102: "Este principio debe ser totalmente rechazado [el derecho de autodeterminación como un principio nacionalista normativo] y, por tanto, su uso como justificación para la secesión." Véase las críticas de Buchanan al "principio nacionalista" (a lo que él llama "la variante de grupo de atribución de la Teoría de Derecho Primario") en *Theories of Secession*, pp. 44-61.

[36] Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 57: "El derecho a la autodeterminación nacional... pone en juego una demanda cultural más que política, esto es, el derecho de preservar la existencia de una nación como entidad cultural diferente..., las demandas nacionales no son sinónimo de demandas por la soberanía política." De acuerdo con la propia descripción de Tamir sobre el proyecto, lo que ella ofrece es "una interpretación cultural del derecho a la autodeterminación nacional" (p. 58). Yack (art. cit., p. 172) se refiere a la anterior contribución de Tamir como una "despolitización" de la identidad nacional, lo cual parece una descripción precisa del nacionalismo de Tamir.

[37] Los teóricos asumirán que la manera de ser nacionalista es planteando un derecho universal a la autodeterminación, pero aquéllos con una inclinación más histórica pueden preferir ser algo escépticos respecto a qué tan confiables son la mayoría de los nacionalistas en el sentido universalista. Véase,

más se acercan a definir la autodeterminación con bases característicamente nacionalistas.[38]

6) Por último (aunque con esto difícilmente se agoten las posibilidades), podemos optar por un derecho relativamente ambicioso de autodeterminación, pero considerar, a la vez, los vínculos de identidad nacional como irrelevantes: si un grupo de individuos desea separarse, la solidaridad nacional por parte de los separatistas no necesariamente nos expresa justicia en sus demandas. Esta posición amerita mencionarse después de lograr una visión adecuada de nacionalismo, ya que incluye una justificación estrictamente nacionalista de secesión, lo cual implica una perspectiva más amplia. Un buen ejemplo de este tipo de teoría es aquél de Harry Beran, quien prefiere un derecho *más* expansivo de secesión de lo que acompañaría a un derecho universal de autodeterminación nacional.[39]

Lo que surge de este breve esbozo de las diversas posturas teóricas es el hecho de que existen tres indicadores diferentes en juego: *1)* nuestra actitud hacia el nacionalismo en general; *2)* nuestra aceptación o rechazo hacia cierta noción del derecho a la autodeterminación nacional; y *3)* nuestra aceptación o rechazo al derecho justo de secesión. No hay razón alguna para asumir que habrá una simple reciprocidad entre nuestra postura con respecto a estos puntos, o que cada punto se "alineará" con los otros dos. Para ilustrar esta falta de alineamiento, consideremos, por ejemplo, mi propia postura frente a estos tres asuntos en cuestión: en general, no acepto calurosamente al nacionalismo; soy escéptico respecto a las demandas de derechos en general y a las demandas nacionalistas en particular; sin embargo, soy razonablemente abierto a las secesiones nacionalistas liberales (de seguro más de lo que indican los principos correctos de secesión dictados por Buchanan).[40] Esto me lleva a aceptar (sin una gota

---

por ejemplo, Erick Hobsbawm, "Identity Politics and the Left", *New Left Review*, núm. 217 (mayo/junio 1996), p. 43: "el nacionalismo judío sionista, simpaticemos o no con él, pertenece exclusivamente a los judíos y elimina, o mejor dicho, bombardea, al resto. Todos los nacionalismos son exclusivos. La demanda nacionalista que está a favor del derecho de autodeterminación de *todos* es falsa". Una buena prueba de la tesis de Hobsbawm es ver cómo los nacionalistas de Quebec reaccionan a las demandas de la autodeterminación nacional por parte de sus grupos aborígenes: véase Ramsay Cook, *Canada, Québec and the Uses of Nationalism*, Toronto, McClelland y Stewart, 2ª ed., 1995, pp. 81, 245, 264 y 286.

[38] Avishai Margalit y Joseph Raz, "National Self-Determination", *The Journal of Philosophy*, vol. LXXXVII, núm. 9 (septiembre 1990), pp. 439-461. Véase también Kai Nielsen, "Secession: the Case of Quebec", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 10, núm. 1 (1993), pp. 29-43.

[39] Harry Beran, "A Liberal Theory of Secession", *Political Studies*, núm. 1, 32 (1984), pp. 21-31. Véase la útil tipología de las teorías de Buchanan en su art. cit., en la cual define a la teoría de Beran como una "Variante del Grupo Asociativo de la Teoría del Derecho Primario".

[40] Sin embargo, nótese que no es la intención de Buchanan prohibir las secesiones cuando éstas son un acuerdo entre las partes involucradas. Probablemente, no se opondría a la secesión de Quebec si fuera aceptada por la comunidad política canadiense en su totalidad, pero él podría argumentar que los québécois no pueden insistir en la secesión con bases en la justicia, si el resto de Canadá dice que no (y supongo que funciona de la misma manera en cuanto al divorcio Checo-Eslovaco): véase Buchanan, *ibid.*, p. 36 ("las Teorías de Sólo el Derecho como Remedio no son tan restrictivas como parecen a primera vista").

de entusiasmo, más bien refunfuñando) el separatismo no porque sea un gran simpatizante del nacionalismo, y en definitiva no porque crea que cada grupo étnico y pueblo autoproclamado tienen el derecho a su propio Estado, sino por una razón del todo distinta: porque es poco probable tener una comunidad política satisfecha y en apogeo cuando hay una minoría considerable y altamente concentrada en el territorio, con una mínima, o menos que mínima, lealtad hacia la comunidad política a la que pertenecen, y donde la alienación es permanente, esto es, donde no hay posibilidades en lo absoluto de recibir a cambio la misma lealtad.[41] Esta manera de acercarse al problema es deliberadamente a través del lenguaje del bien (lo que vale la pena elegir) más que del lenguaje de los derechos (lo que es permisible).[42] Por supuesto, sería mucho más preferible implementar disposiciones constitucionales especiales, incluyendo las instituciones federales con suficiente autoridad para asegurar mayor lealtad por parte de las subcomunidades con una identidad particular. Sin embargo, tal y como los canadienses ya saben –y como los británicos están prontos a descubrir conforme se mueven en una dirección más federalista bajo el nuevo gobierno de Blair– no existen garantías de que el problema se resolverá con una federación altamente descentralizada con poderes sólidos ejercidos por parlamentos regionales. Siempre es posible que al dar a los nacionalistas su propio parlamento, simplemente lo equipen con los instrumentos que les permita perseguir sus ambiciosos objetivos. Al final, no tendríamos otra opción que dejarlos seguir su propio camino (los checos dejaron ir a sus socios federales), incluso si están equivocados al creer que esto contribuirá a sus propios intereses, y que una comunidad política uninacional es en principio normativamente mejor que una federación binacional o multinacional.

Ninguno de estos teóricos aquí citados avalan derechos sin obligaciones; todos se muestran a favor de los derechos compensados, ya sea que se trate del derecho de secesión o el derecho de las naciones para determinar su propio destino.[43] Sería muy fácil para quienes defienden la moralidad de los derechos argumentar que el lamentable retrato que hago del lenguaje de derechos no tiene aplicación alguna sobre sus propios esfuerzos como teóricos de derechos. Buchanan, por ejemplo, en respuesta a la crítica comunitarista respecto a las pláticas de derechos, estableció que es injusto para los comunitarios "[encasillar] a los liberales bajo la visión, poco plausible, que los derechos civiles individuales y políticos son absolutos, es

[41] En definitiva, no pretendo plantear este argumento como la base a un derecho general, por las razones ofrecidas en la crítica de Yack sobre Tamir, citada con anterioridad. De acuerdo con Yack, me parece insensato hacer juicios de lo que es recomendable o no, teniendo presente el contexto histórico que moldea ciertos conflictos particulares de nacionalidad.

[42] Véase Andrew, *op. cit.*, p. 20: "Los derechos... sirven para asegurarnos la posibilidad de elegir, más que dirigirnos a la elección que vale la pena tomar."

[43] Véase por ejemplo Margalit y Raz, art. cit., p. 461: "el derecho a la autodeterminación no es absoluto ni incondicional"; Daniel Philpott, "Self-Determination in Practice", en Moore *op. cit.*, pp. 80-81.

decir, que tal vez nunca se justifique su violación o restricción",[44] y que sin duda él también se quejaría ante dicha afrenta al discurso de derechos. Sin embargo, no creo que esta respuesta libere por completo a los teóricos de derechos liberales nacionalistas, e intentaré explicar por qué.

En primera, permítanme repasar una vez más unas cuantas de las teorías que se ofrecen, algunas de las cuales resultan algo complejas. Como hemos visto, Buchanan rechaza de inmediato cualquier derecho de autodeterminación nacional, pero todavía emplea el lenguaje de derechos para describir esas demandas de secesión que no acepta. De hecho, es un gran defensor de la teoría de derechos, a pesar –y esto es interesante– de confesar que su compromiso por sostener su teoría de secesión en el lenguaje de derechos es bastante débil. En un valioso pasaje declara que, aunque, desde su punto de vista, las ventajas que tiene toda plática sobre derechos rebasan las desventajas, reconoce que otros teóricos pueden mostrarse más en contra del lenguaje de derechos, y nos hace saber que él "no protestaría demasiado fuerte si aquellos que rechazan la noción de un derecho, desean expresar" su plática sobre derechos en otro vocabulario moral.[45] Como ya hemos visto, otros teóricos (como Miller y Yack) simpatizan *más* con las demandas nacionalistas que Buchanan, pero se inclinan *menos* a formular estas demandas dentro de un lenguaje de derecho.

Buchanan tiene una visión muy restringida sobre las condiciones de una secesión justa (él dice que su objetivo es "domesticar" el derecho de secesión,[46] lo que probablemente implica establecer condiciones para una secesión permisible lo suficientemente rigurosas, para que el apoyo otorgado por teóricos morales a los separatistas sea minimizado). Pero es impresionante qué tan delimitadas y llenas de requisitos están las teorías de incluso aquellos teóricos que aceptan una interpretación mucho más amplia del campo de acción de una secesión justa. Por ejemplo, Margalit y Raz, que parecen apoyar un derecho bastante ambicioso de autodeterminación, dicen que "el deseo por un Estado debe compartirse *con una mayoría avasalladora*, que refleje las convicciones y el sentir arraigado, *de naturaleza duradera*, y no de una mera popularidad temporal".[47] (¿Cómo lucirá la incorporación institucional de este derecho?, ¿acaso los soberanos de Quebec deberán ganar tres referendos seguidos, con 80% o más en cada referéndum?) Daniel Philpott, otro defensor del derecho moral a la autodeterminación, propone "grandes obstáculos en los procedimientos",[48] y dice que mientras que esta teoría, en principio, abarca más que la de Buchanan, "dudo que haya muchos casos en los cuales mi propia teoría daría luz verde, pero la de Buchanan obtendría la roja

[44] Buchanan , art. cit., p. 855.
[45] Buchanan , *op. cit.*, p. 152.
[46] *Ibid.*, pp. 20, 103-104.
[47] Margalit y Raz, art. cit., p. 458; las cursivas son mías.
[48] Philpott, art. cit., pp. 96-97.

o ámbar".[49] Esto sugiere que él le negaría la autodeterminación a los québécois, ya que queda claro que el separatismo de Quebec está lejos de satisfacer los principios de Buchanan. Y Margaret Moore, quien también parece aprobar el derecho expansivo a la autodeterminación, considera apremiante la autodeterminación cuando "la gran mayoría" de un grupo nacional expresa su deseo a un plebiscito.[50] Podría esperarse que los separatistas (por ejemplo, los soberanos en Quebec) le contestaran a estos "amigos" de la autodeterminación diciendo, "¿Quién necesita esto?, ¿qué caso tiene otorgarnos el derecho de autodeterminación si las condiciones para el ejercicio permisible del derecho son tan limitadas que, en realidad, nuestros derechos nacionales están siendo revocados?, ¡lo que nos dan con la mano derecha, nos la quitan con la izquierda!"

Si las teorías filosóficas sobre los derechos nacionales establecen tantos y tan estrictos requisitos, ¿por qué nos preocupa aún que la defensa filosófica al derecho de autodeterminación contribuya con la imprudencia separatista? Estas son varias razones para mantener viva nuestra preocupación:

1) La mayoría de las teorías de autodeterminación establecen una fuerte preferencia a la organización federal con distinciones nacionalistas por encima de la secesión.[51] Pero, por motivos planteados por Margalit y Raz, no queda claro cómo mostrarse a favor de dicha preferencia es congruente, en estricto sentido, con la autodeterminación. Margalit y Raz escriben que "el derecho de un grupo a la autodeterminación es su derecho a determinar que un territorio se autogobierne... el derecho de autodeterminación responde a la pregunta de '¿quién decide?'; no '¿cuál es la mejor decisión?'... si éste tiene el derecho a decidir, su decisión es válida, incluso si es la equivocada".[52] Si entiendo bien, Margalit y Raz dicen que el derecho de autodeterminación funciona, no para hacer valer el acierto o la conveniencia de gobernarse a ellos mismos de una u otra manera, sino simplemente aclarar qué comunidad es la moralmente adecuada para responder a dicha pregunta. Si otorgamos la autodeterminación a los québécois estarán autorizados a decidir por ellos mismos la forma en que prefieran autogobernarse. Si es así, entonces es ilegítimo definir la autodeterminación de tal manera que privilegie una autonomía sin secesión sobre una secesión completa: si se otorga la autodeterminación, el grupo que aspira a separarse puede elegir entre autonomía y secesión, si no, entonces la autodeterminación realmente no lo es. Philpott puede hablarnos de "conjetura contra secesión", pero si Margalit y Raz están en lo correcto, la autodeterminación significa que el grupo decide por él mismo qué

[49] *Ibid.*, p. 90.

[50] Margaret Moore, "The Territorial Dimension of Self-Determination", en *op. cit.*, p. 150.

[51] Por ejemplo, Philpott habla sobre una "conjetura contra la secesión" (art. cit., p. 83); también se refiere a la secesión como "un último recurso" (*ibid.*, pp. 86, 87, 90). Ésta también parece ser la postura de Moore: véase su art. cit., p. 154.

[52] Margalit y Raz, art. cit., p. 454.

es adecuado, en lugar de que esto lo dicte una serie de principios universales morales y políticos.

2) La mayoría de los teóricos de la autodeterminación otorgan un derecho general, pero luego lo condicionan, pidiendo a los separatistas que hagan, de antemano, ciertas promesas, tales como una petición para instituir un régimen liberal de derechos individuales y una serie de protecciones para las minorías nacionales localizadas dentro del nuevo Estado. Pero tal y como lo señalan los críticos de la teoría de autodeterminación, esto trae consigo un problema. David Miller, por ejemplo, nos señala un punto importante: "Una vez que se forma y se reconoce el nuevo Estado, entran a juego las poderosas normas internacionales de no intervención", así que un tercer Estado puede tener la autoridad de otorgar reconocimiento a los Estados que resulten de la secesión, pero poca autoridad para regular las consecuencias de haberla legitimado (él cita el caos yugoslavo).[53] Por supuesto, ningún movimiento político con aspiraciones nacionalistas y separatistas admitirá que pretende oprimir a sus propias minorías nacionales después de lograr la independencia: si existen requisitos aunados al derecho de autodeterminación, los separatistas no obtendrán nada al admitir su intención de violar los requisitos y obtendrán todo al prometer su absoluta fidelidad a éstos. Pero seguramente la secesión no es revocable, si todo sale mal, después de haberse otorgado la autodeterminación. Sería lógico para los separatistas aceptar cualquier condición implantada por la comunidad internacional y después, con el reconocimiento en el bolsillo, actuar como les plazca, tal y como hacen la mayoría de los Estados. Como Miller dice, "no podemos [simplemente] aceptar cualquier garantía que los separatistas puedan prometer".[54] Así que el principio de autodeterminación nacional le otorga autoridad moral al grupo nacionalista sin poder garantizar que los nacionalistas no sucumbirán a la tentación de embolsarse el derecho y prestar poca atención a las "letras pequeñas" (los límites anexos al derecho).

3) Todos los liberales que defienden la autodeterminación desean que ésta venga acompañada de cierta prudencia. Pero una vez que dejamos que la retórica de la autodeterminación ande suelta en el mundo, dicha prudencia se verá seriamente dañada. No es difícil pensar en ejemplos de cómo el reconocimiento del derecho a la autodeterminación nacional lastimaría la política para enfrentar los retos planteados por los nacionalistas. Incluso si uno pensara que la federación

[53] Miller, art. cit., p. 71. También Philpott admite que existe una preocupación legítima de que una vez obtenido el reconocimiento como Estado independiente, el nuevo Estado podría evitar dar seguimiento a lo que le otorgó el reconocimiento (los cuales *deberían*, aunque es probable que no lo logren, vigilar a largo plazo el cumplimiento de los compromisos del nuevo Estado.): "Self-Determination in Practice", p. 86. Como lo señala Philpott en la versión original de su ensayo: "Nos enfrentamos... al prospecto de ejercer el principio, pero no los requisitos."

[54] Miller, art. cit., p. 71. Véase Donald L. Horowitz, "Self-Determination: Politics, Philosophy, Law", *op. cit.*, p. 198: "La imposibilidad de predecir acertadamente el surgimiento de un régimen no liberal [sin requisitos tales como la insistencia en los derechos para las minorías] resulta ilusorio."

yugoslava está destinada al fracaso, la retórica de autodeterminación nos llevaría a otorgar un reconocimiento más apresurado de los Estados separatistas de lo que puede ser necesario, con serios daños a nuestro interés por conservar la prudencia. Puede ser un argumento plausible que el reconocimiento demasiado apresurado de Croacia y Eslovenia por parte de la Comunidad Europea (bajo presión alemana) contribuyó de hecho al desastre subsecuente en la ex Yugoslavia.[55] O, para elegir un ejemplo que está vigente: hablar sobre autodeterminación en el lenguaje de los derechos ayuda a los nacionalistas de Quebec a convencerse a ellos mismos y a los demás québécois que no es asunto del resto de Canadá interferir con el control de Quebec sobre su propio destino (por ejemplo, al involucrarse en la elección de una pregunta adecuada para referéndum). Si, por otro lado, rechazamos esta retórica, no queda lugar para el compromiso y la negociación.[56]

4) Por último, podemos preguntar por qué, si teóricos como Margalit y Raz, Philpott y Moore, están realmente tan ansiosos ante la posibilidad de que el derecho de autodeterminación se salga de control, les parezca prudente continuar hablando de un "derecho" de autodeterminación. Si Philpott, por ejemplo, cree que su principio de autodeterminación tiene una aplicación muy limitada (véase la discusión arriba mencionada sobre la luz verde y la roja), ¿por qué considera adecuado seguir usando el lenguaje de "derecho" de autodeterminación, con sus asociaciones de carácter universalista, en lugar del compromiso a una consideración apropiada de los pros y los contras de establecer, en este u otro caso, una autonomía comunal mayor?[57] ¿Por qué comenzar bajo la suposición de legitimidad, la cual es lo que el "derecho" pregona, y después preocuparse por cómo restringir y qué requisitos establecer para el ejercicio del derecho (aferrándose al derecho, por así decirlo), en lugar de, lo que parecería más prudente, responsabilizar a los nacionalistas y separatistas para que sea más razonable, en su propia situación, la soberanía o la autodeterminación? Donald Horowitz se refiere al debate dentro de la ley internacional: "Si la autodeterminación todavía merece ser un simple principio o es ya un derecho."[58] Esto retrata cómo sí hace una verdadera

[55] Véase Bogdan Denitch, *Ethnic Nationalism: the Tragic Death of Yugoslavia,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 12-13, 51-53. Véase también Horowitz, art. cit., p. 189; y Philpott, art. cit., p. 88.

[56] Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, Londres, Duckworth, 1971, p. 10: "El nacionalismo confunde los principios con los intereses. Hace menos factible que los conflictos se encaminen a alcanzar la paz, porque los hombres no se comprometen con los principios." Naturalmente, el principal culpable en este caso es precisamente el principio de autodeterminación nacional.

[57] Véase Hobsbawm, "Some Reflections on the Break-Up of Britain", p. 13: "Cualquier número finito de Estados [Soberanos] deben excluir algunos candidatos potenciales a convertirse en Estados... el argumento para la formación de cualquier nación-Estado independiente debe ser siempre el adecuado, el cual debilite la posible autodeterminación universal a causa del separatismo. La ironía del nacionalismo es que el argumento para que Escocia se separara de Inglaterra es exactamente análogo al motivo de la separación de Shetlands y Escocia; y de la misma manera, comparten los argumentos en contra.

[58] Horowitz, art. cit., p. 200.

diferencia formular una demanda moral en lenguaje de derecho.[59] Si lanzamos este asunto a los partisanos de la política nacionalista, podemos estar seguros de que jugarán con la pelota, y que los teóricos que se la lanzaron se sorprenderán de qué tan lejos llegaron con ella. La política de autodeterminación está llena de riesgos, y aquel disidente de estas políticas, con la retórica de derechos a su lado, probablemente convierta estos riesgos en algo aún más temible.

[59] Como se cita con anterioridad (véase nota 32). David Miller plantea lo mismo al explicar sus dudas con respecto a la aplicación del término "derechos" en este caso.

DERECHOS, TEORÍA, POLÍTICA Y DEMOCRACIA

CHANTAL MOUFFE*

Las sociedades democráticas enfrentan hoy una serie de problemas nuevos que no están bien preparadas para responder, debido al sistema racionalista que inspira a las corrientes principales de la teoría política. Ya es hora de despojarse de este sistema si queremos ser capaces de concebir la política democrática de manera que pueda dar una respuesta al nuevo conjunto de demandas vinculadas con el multiculturalismo y empezar a pensar en los derechos de una manera diferente.

En este capítulo argumentaré que Wittgenstein puede ayudarnos a llevar a cabo ese proyecto, y considero que en la última parte de su obra hay muchos planteamientos que pueden servir, no sólo para ver las limitaciones del sistema racionalista, sino también para superarlos. Con este objetivo en mente, voy a analizar algunas cuestiones centrales en teoría política para mostrar que una perspectiva wittgensteiniana podría brindar una alternativa al planteamiento racionalista. No obstante, quiero indicar desde el inicio que mi intención no es ni extraer una teoría política de Wittgenstein ni intentar elaborarla basándome en sus escritos. Creo que la importancia de Wittgenstein consiste en apuntar a una *nueva manera de teorizar* sobre lo político que rompe con la universalización y homogeneización que ha inspirado a gran parte de la teoría liberal desde Hobbes. Esto es lo que se necesita con urgencia, no un nuevo sistema, sino un giro profundo en la manera de abordar las cuestiones políticas.

En mi investigación sobre la especificidad de este nuevo estilo wittgensteiniano de teorizar seguiré el trabajo pionero de Hanna Pitkin, quien en su libro *Wittgenstein and Justice* argumenta muy convincentemente que, al dar relevancia al "caso particular", a la necesidad de aceptar la pluralidad y la contradicción, y al hincapié en el *yo* investigador y hablante, Wittgenstein ayuda particularmente a pensar en la democracia. Según la autora, Wittgenstein, como Marx, Nietzsche y Freud, es figura clave para entender el predicamento moderno. Con su examen del anhelo de certidumbre, la filosofía de la última etapa de Wittgenstein es "un intento de aceptar y de vivir con la condición humana sin ilusiones: relatividad, duda y ausencia de Dios".[1]

* Universidad de Westminster.

[1] Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 337.

Determinaré también mi posición a partir de James Tully, quien brinda uno de los ejemplos más interesantes del tipo de planteamiento por el que estoy abogando. Por ejemplo, Tully se ha valido de percepciones de Wittgenstein para criticar una convención ampliamente fundada en el pensamiento político actual: la tesis de "que nuestro estilo de vida es libre y racional sólo si está fundado en una u otra forma de reflexión crítica".[2] Cuando examina la descripción que hace Jürgen Habermas de la reflexión y la justificación crítica, así como la idea de interpretación de Charles Taylor, y escruta sus gramáticas características, Tully lleva a primer plano la existencia de una multiplicidad de juegos de lenguaje de reflexión crítica, ninguno de los cuales podría pretender desempeñar el papel fundacional de nuestra vida política. Además, en su reciente libro *Strange Multiplicity*,[3] Tully ha mostrado que ese planteamiento se puede usar no sólo para criticar la forma imperial y monológica de razonamiento que es constitutiva del constitucionalismo moderno, sino también para desarrollar lo que él llama una filosofía y una práctica "postimperiales" del constitucionalismo.

Teoría universalista *versus* teoría contextualizadora

Abordaré mi tema escrutando un debate en teoría política que considero relevante para nuestros tópicos: la polémica entre contextualistas y universalistas. El centro de este debate lo ocupa uno de los temas más controvertidos entre los teóricos políticos en los últimos años; y se trata de un tema crucial, porque atañe a la naturaleza misma de la democracia liberal. ¿Se debería ver la democracia liberal como la solución racional a la pregunta política de cómo organizar la coexistencia humana? ¿Encarna por lo tanto la sociedad justa, la sociedad que deberían aceptar universalmente todos los individuos racionales y razonables? o ¿simplemente representa una forma de orden político entre otras posibles?, una forma política de coexistencia humana que, en ciertas condiciones, se puede considerar "justa", pero que también habría que ver como el producto de una historia particular, con condiciones específicas de existencia históricas, culturales y geográficas.

Se trata en efecto de una pregunta crucial porque si el segundo punto de vista es el correcto, tenemos que reconocer que podría haber otras formas políticas justas de sociedad producto de otros contextos. La democracia liberal debería por lo tanto renunciar a su pretensión de universalidad. Vale la pena destacar que quienes argumentan de acuerdo con estos lineamientos insisten en que, contrariamente a lo que declaran los universalistas, esa posición no implica necesariamente la aceptación de un relativismo que justificara cualquier sistema político. Lo que se necesita es

[2] James Tully, "Wittgenstein and Political Philosophy", *Political Theory*, núm. 2, 17 (1989), p. 172.

[3] James Tully, *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1995.

vislumbrar una *pluralidad* de respuestas legítimas a la pregunta de qué es el orden político justo. Aun así el juicio político no se convertiría en irrelevante, puesto que aún sería posible discriminar entre regímenes justos e injustos.

Está claro que lo que está en juego en este debate es la naturaleza misma de la teoría política. Hay dos posiciones diferentes que se enfrentan. De un lado están los "universalistas-racionalistas" que como Ronald Dworkin, el primer Rawls y Habermas afirman que el objetivo de la teoría política es establecer verdades universales, válidas para todos e independientes del contexto. Claro que para ellos puede haber sólo una respuesta a la indagación sobre el "buen régimen" y muchos de sus esfuerzos consisten en probar que la democracia constitucional es el régimen que satisface esos requisitos.

En estrecha conexión con este debate hay que abordar otra cuestión controvertida que atañe a la elaboración de una teoría de la justicia. Sólo cuando uno se ubica en este contexto más amplio, puede realmente captar, por ejemplo, las implicaciones del punto de vista que expone un universalista como Dworkin, cuando declara que una teoría de la justicia ha de invocar principios generales y que su objetivo ha de ser "tratar de encontrar alguna fórmula incluyente que se pueda usar para medir la justicia social en cualquier sociedad".[4]

El planteamiento racionalista-universalista es el predominante en la actualidad en teoría política, pero está impugnado por otro al que se podría denominar "contextualista" y que tiene un interés particular para nosotros porque está claramente influido por Wittgenstein. Contextualistas como Michael Walzer y Richard Rorty niegan que se disponga de un punto de vista que se pudiera situar fuera de las prácticas y de las instituciones de una cultura determinada y a partir del cual se pudieran hacer juicios universales "independientes del contexto". Por eso Walzer argumenta contra la idea de que el teórico político debería intentar asumir una posición desprendida de todas las formas de lealtades particulares a fin de juzgar con imparcialidad y con objetividad. En su opinión, el teórico debería "quedarse en la caverna" y asumir plenamente su condición de miembro de una comunidad particular; su papel consiste en interpretar para sus conciudadanos el mundo de significados que tienen en común.[5]

Valiéndose de varias percepciones wittgensteinianas, el planteamiento contextualista problematiza el tipo de razonamiento liberal que concibe el marco común de argumentación según el modelo de un diálogo "neutral" o "racional". En realidad, los puntos de vista de Wittgenstein llevan a socavar la base misma de esta forma de razonamiento porque, como ya se ha señalado, él revela que "todo lo que haya de contenido definido en la deliberación contractual y en su dictamen, deriva de juicios particulares que nos inclinamos a hacer como profe-

[4] Ronald Dworkin, *New York Review of Books*, 17 de abril de 1983.
[5] Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983, p. 14.

sionales de formas específicas de vida. Las formas de vida en las que nos hallamos se mantienen unidas mediante una red de acuerdos precontractuales sin los cuales no habría posibilidad de entendimiento mutuo ni, por lo tanto, de desacuerdo."[6]

Según el planteamiento contextualista, las instituciones democráticas liberales se han de contemplar como si definieran un posible "juego de lenguaje" político, entre otros. Como no brindan la solución racional al problema de la coexistencia humana, en vano se buscan argumentos en su favor que no sean "dependientes del contexto" para asegurarlos frente a otros juegos de lenguajes políticos. Contemplando la cuestión según una perspectiva wittgensteiniana, este planteamiento pone en primer plano lo inadecuado de todos los intentos de conferir un fundamento racional a los principios democráticos liberales, argumentando que serían escogidos por individuos racionales en condiciones idealizadas, como el "velo de ignorancia" (Rawls) o la "situación ideal del habla" (Habermas). Como ha indicado Peter Winch respecto a Rawls, "El 'velo de ignorancia' que caracteriza su posición está reñido con la opinión de Wittgenstein de que lo que es 'razonable' no se puede caracterizar independientemente del *contenido* de ciertos 'juicios' pivote".[7]

Por su parte, Richard Rorty, que propone una lectura "neopragmática" de Wittgenstein, ha afirmado, discrepando de Apel y Habermas, que no es posible derivar una filosofía moral universalista de la filosofía del lenguaje. Para él no hay nada en la naturaleza del lenguaje que pueda servir de base para justificar a todos los públicos posibles la superioridad de la democracia liberal. Rorty declara: "Tendríamos que abandonar la tarea imposible de encontrar premisas políticamente neutrales, premisas que se puedan justificar a cualquiera, y de las que se pueda inferir una obligación de aspirar a políticas democráticas."[8] Rorty considera que contemplar los avances democráticos como si estuvieran vinculados con progresos en la racionalidad no ayuda y que deberíamos dejar de presentar a las instituciones de las sociedades liberales occidentales como la solución que otras personas necesariamente adoptarán cuando dejen de ser "irracionales" y se vuelvan "modernas". Siguiendo a Wittgenstein, Rorty considera que la cuestión que está en juego no es la de la racionalidad, sino la de las creencias compartidas. Llamar a una persona irracional en este contexto, dice, "no es decir que no está haciendo uso adecuado de sus facultades mentales. Es sólo decir que no parece que comparta suficientes creencias y deseos con uno para hacer fructífera la conversación con ella sobre el punto en discusión".[9]

[6] John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres-Nueva York, 1989, p. 252.

[7] Peter Winch, "Certainty and Authority", en A. Phillipps Griffiths (comp.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 235.

[8] Richard Rorty, "Sind Aussagen universelle Geltungsansprache?", *Deutsche Zeitschrift fur Philosophe*, núm. 6, 1994, p. 986.

[9] Richard Rorty, "Justice as a Larger Loyalty", ponencia presentada en la Seventh East-West Philosophers Conference, Universidad de Hawai, enero de 1995, p. 20.

Abordar la acción democrática desde un punto de vista wittgensteiniano puede ayudarnos, por lo tanto, a plantear la cuestión de la lealtad a la democracia de manera diferente. En realidad nos vemos conducidos a reconocer que la democracia no requiere de una teoría de la verdad ni de nociones como incondicionalidad y validez universal, sino de un sinnúmero de prácticas y de movimientos pragmáticos dirigidos a persuadir a la gente para que amplíe la gama de sus compromisos con otros, y así, construir una comunidad más incluyente. Este giro en la perspectiva revela que, al hacer hincapié exclusivo en los argumentos necesarios para asegurar la *legitimidad* de las instituciones liberales, la teoría moral y política reciente ha estado planteando la pregunta incorrecta. El problema real no es encontrar argumentos para justificar la racionalidad o la universalidad de la democracia liberal que fueran aceptables por toda persona racional o razonable. Los principios democráticos liberales sólo se pueden defender en calidad de constitutivos de nuestra forma de vida y no deberíamos tratar de fundar nuestro compromiso con ellos en algo supuestamente más seguro. Como indica Richard Flathman, otro teórico de la política influido por Wittgenstein, los acuerdos que existen sobre muchas características de la democracia liberal no necesitan estar apoyados por la certidumbre en ninguno de los sentidos filosóficos. En su opinión: "Nuestros acuerdos sobre estos juicios constituyen el lenguaje de nuestra política. Es un lenguaje al que se ha llegado y que se modifica continuamente a través nada menos que de una historia del discurso, una historia en la que hemos pensado ese lenguaje a medida que nos hemos vuelto capaces de pensar en ella."[10]

La apropiación que hace Rorty de Wittgenstein es muy útil para criticar las pretensiones de filósofos de inspiración kantiana como Habermas, que quieren encontrar un punto de vista ubicándose por encima de la política desde el que se podría garantizar la superioridad de la democracia liberal. Pero yo creo que Rorty se aparta de Wittgenstein cuando contempla el progreso moral y político en función de la universalización del modelo democrático liberal. Aunque suene bastante raro, en este aspecto Rorty se acerca mucho a Habermas, pero no cabe duda de que hay una importante diferencia entre ambos. Habermas cree que ese proceso de universalización tendrá lugar a través de la argumentación racional y que necesita argumentos procedentes de premisas válidas transculturalmente para justificar la superioridad del liberalismo occidental. Rorty, por su parte, lo ve como un asunto de persuasión y de progreso económico e imagina que le corresponde a la gente tener condiciones más seguras de existencia y compartir más creencias y deseos con otros. De ahí su convicción de que a través del crecimiento económico y del tipo correcto de "educación sentimental" se podría construir un consenso

[10] Richard E. Flathman, *Towards a Liberalism*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1989, p. 63.

universal en torno a las instituciones liberales. Pero lo que nunca pone en duda es la convicción misma en la superioridad del estilo de vida liberal, y en este respecto no es fiel a su inspiración wittgensteiniana.

La democracia como sustancia o como procedimientos

Tras haber delineado el debate entre contextualistas y universalistas quiero desplazarme a otra cuestión que tiene pertinencia con el problema que estoy examinando y que está constituida por el conjunto de temas relacionados con la naturaleza de los procedimientos y de su papel en la concepción moderna de la democracia. Una vez más Wittgenstein nos brinda importantes percepciones cuando afirma que para que haya coincidencia de opiniones, primero tiene que haber un acuerdo sobre el lenguaje empleado. Destaca también que esas coincidencias de opinión son coincidencias en formas de vida. Como Wittgenstein dice: "Así que usted está diciendo que el acuerdo humano decide qué es verdadero y qué es falso. Es lo que los seres humanos *dicen* que es verdadero o falso; y ellos coinciden en el *lenguaje* que emplean. Pero no es un acuerdo en las opiniones sino en las formas de vida."[11]

Respecto de la cuestion de "procedimientos", que es la que quiero poner de relieve ahora, esto apunta a la necesidad de existencia previa de un número considerable de "acuerdos en torno a juicios",[12] a los ya existentes en una sociedad antes de que un conjunto dado de procedimientos pueda funcionar. Según Wittgenstein, estar de acuerdo en la definición de un término no basta: necesitamos un acuerdo sobre la manera de emplearlo. Él lo dice así: "Si el lenguaje va a ser un medio de comunicación, tiene que haber acuerdo no sólo en las definiciones, sino también (por muy raro que pueda sonar) en los juicios."[13]

Esto revela que los procedimientos sólo existen como conjuntos complejos de prácticas. Estas prácticas constituyen formas específicas de individualidad y de identidad que hacen posible la lealtad a los procedimientos. Es porque están inscritos en formas compartidas de vida y en acuerdos de juicios que los procedimientos pueden ser aceptados y seguidos. No se puede verlos como reglas que se crean con base en principios y después se aplican a casos específicos. Para Wittgenstein, las reglas son siempre compendios de prácticas; son inseparables de formas específicas de vida. Por lo tanto, la distinción entre lo procesal y lo sustancial no puede ser tan clara como muchos teóricos liberales pensarían. Por ejemplo, en el caso de la justicia, esto significa que alguien se puede oponer, como lo hacen tantos liberales, a la justicia procesal y sustancial sin reconocer que la justicia procesal ya presupone la aceptación de ciertos valores. Es la concepción

[11] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, p. 241, Oxford, 1953.
[12] En el original, agreements on judgements (N. del T.).
[13] *Ibidem*, I, 242.

liberal de la justicia la que postula la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, pero esto es ya la expresión de un bien específico. La democracia no es sólo cuestión de establecer los procedimientos correctos independientemente de las prácticas que hacen posible las formas democráticas de individualidad. La cuestión de las condiciones de existencia de formas democráticas de individualidad y de prácticas y juegos de lenguaje en los que están constituidas es algo central, incluso en una sociedad democrática liberal en la que los procedimientos desempeñan un papel fundamental. Los procedimientos siempre implican compromisos éticos sustanciales. Por esa razón, no pueden funcionar adecuadamente si no están apoyados por una forma específica de ética.

Este último punto es muy importante, porque nos obliga a reconocer algo que el modelo liberal predominante es incapaz de reconocer, es decir, que una concepción democrática liberal de la justicia y de las instituciones democráticas liberales requiere de un *ethos* democrático con el fin de funcionar propiamente y mantenerse. Esto es precisamente lo que la teoría del discurso de la democracia procesal de Habermas es incapaz de entender, a causa de la distinción tajante que Habermas quiere trazar entre discursos morales-prácticos y discursos ético-prácticos. No basta con declarar, como lo hace ahora criticando a Apel, que una teoría del discurso de la democracia no se puede basar únicamente en las condiciones pragmáticas formales de la comunicación y que debe tener en cuenta la argumentación legal, moral, ética y pragmática. Lo que falta aún en su planteamiento es la importancia crucial de un "comportamiento moral" democrático.[14]

Consenso democrático y pluralismo agonístico

Mi argumentación consiste en que, al dar cuenta de la racionalidad con base en la práctica, Wittgenstein en la última etapa de su obra abre un camino mucho más prometedor para pensar las cuestiones políticas que el sistema racionalista-universalista. En la actual coyuntura, caracterizada por una desafección cada vez mayor hacia la democracia, a pesar de su triunfo manifiesto, es vital entender que se puede establecer una fuerte adhesión a los valores e instituciones democráticos y que el racionalismo constituye un obstáculo a esta manera de entender las cosas. Es necesario darse cuenta de que no es brindando argumentos racionales sofisticados y con pretensiones de verdad que trascienden el contexto como se puede fomentar la superioridad de la democracia liberal. La creación de formas democrá-

[14] Richard Bernstein expuso un argumento similar en su ponencia "The Retrieval of the Democratic Ethos" (que se publicará en *Cardozo Law Review*), pero Bernstein piensa que la teoría del discurso de la democracia procesal de Habermas podría dar cabida a ese reconocimiento de la necesidad de un *ethos* democrático, mientras que, en mi opinión, esto demuestra que el proyecto de Habermas está destinado al fracaso.

ticas de individualidad es una cuestión de *identificación* con los valores democráticos y se trata de un proceso complejo que tiene lugar a través de un sinnúmero de prácticas, discursos y juegos de lenguaje.

Un planteamiento wittgensteiniano en teoría política podría desempeñar un papel importante en el fomento de los valores democráticos, porque nos permite entender las condiciones de aparición de un consenso democrático. Como dice Wittgenstein: "Ceder el terreno, no obstante, justificando la evidencia, llega a un fin, pero el fin no son ciertas proposiciones que nos parecen verdaderas, es decir, no es una especie de *ver* por nuestra parte; es nuestro *actuar* lo que está en el fondo del juego de lenguaje."[15] Para Wittgenstein el acuerdo se establece, no sobre significaciones (*Meinungen*), sino sobre formas de vida (*Lebensfom*). Es *Einstimmung*, fusión de voces que se vuelve posible gracias a una forma común de vida, no *Einverstand*, producto de la razón, como en Habermas. Esto, para mí, es de crucial importancia y no sólo indica la naturaleza de todo consenso, sino que también revela sus límites: "Cuando realmente es imposible que dos principios se reconcilien entre sí, entonces cada quien declara al otro loco y herético. Dije que 'combatiría' a la otra persona, pero ¿no tendría que darle razones? Claro que sí, ¿pero hasta dónde llegan estas razones? Cuando se acaban las razones viene la *persuasión*."[16]

En este punto de mi argumentación sería útil incorporar la lectura de Wittgenstein que propone James Tully, porque concuerda con el planteamiento que yo hago. A Tully le interesa mostrar que la filosofía de Wittgenstein representa una visión del mundo alternativa a la que inspira el constitucionalismo moderno, de modo que sus preocupaciones no son las mismas que las mías. Pero hay varios puntos de contacto y muchas de sus reflexiones son directamente pertinentes a mis propósitos. De particular importancia es la manera en que examina cómo en las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein contempla la manera correcta de entender los términos generales. Según Tully, podemos encontrar dos líneas de argumentos. La primera consiste en mostrar que "entender un término general no es una actividad teórica de interpretar y aplicar una teoría o norma general a casos particulares".[17] Wittgenstein indica, valiéndose de ejemplos de postes indicadores y mapas, que una persona siempre puede tener dudas sobre la manera de interpretar la regla y seguirla. Él dice por ejemplo: "Una regla está ahí como un poste indicador. ¿Muestra cuál dirección tengo que tomar cuando lo he pasado?, ¿si siguiendo el camino, la senda o campo traviesa? ¿Pero dónde se dice cuál camino he de seguir?, ¿si en dirección del dedo que muestra o, por ejemplo, al contrario?"[18]

[15] Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Londres, 1969, p. 204.
[16] *Ibidem*, pp. 611-612.
[17] Tully, *op. cit.*, p. 105.
[18] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, p. 85.

En consecuencia, observa Tully, una regla general no puede "explicar precisamente el fenómeno que asociamos con entender el significado de un término general: la capacidad de emplear un término general, así como poner en duda su empleo aceptado, en diversas circunstancias sin dudas recurrentes".[19] Esto debería llevarnos a abandonar la idea de que la regla y su interpretación "determinan el significado" y a reconocer que entender un término general no consiste en captar un teoría, sino que coincide con la capacidad de emplearlo en circunstancias diferentes. Para Wittgenstein, "obedecer una regla" es una práctica, y nuestra comprensión de las reglas consiste en el dominio de una técnica. El empleo de términos generales hay que verlo, por lo tanto, como "prácticas" o "costumbres" intersubjetivas, no tan diferentes de juegos como el ajedrez o el tenis. Por eso Wittgenstein insiste en que es un error contemplar cada acción de acuerdo con una regla como una "interpretación" y que "hay una manera de entender una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se muestra en lo que llamamos "obedecer la regla" e "ir contra ella" en casos reales.[20]

Tully considera que las consecuencias de amplio alcance de este punto se pierden cuando se afirma, como lo hace Peter Winch, que las personas que emplean términos generales en actividades cotidianas siguen sus reglas, pero que esas reglas son maneras de entender implícitas o de trasfondo compartidas por todos los miembros de una cultura. Winch aduce que esto significa quedarse con la idea de las comunidades como todos homogéneos y desatender el argumento segundo de Wittgenstein que consiste en mostrar que "la multiplicidad de empleos es demasiado variada, enredada, impugnada y creativa para que esté regida por reglas".[21] Porque según Wittgenstein, en vez de tratar de reducir todos los juegos a lo que *deben* tener en común, deberíamos "mirar y ver si hay algo que sea común a todos"; lo que veremos son "similitudes, relaciones y toda una serie de ellos", cuyo resultado constituye "una red complicada de similitudes que se superponen y entrecruzan", similaridades que él caracteriza de "parecidos de familia".[22]

Seguir a Wittgenstein nos permite reconocer y valorar la diversidad de formas en las que el "juego democrático" se puede jugar, en vez de tratar de reducir esta diversidad a un modelo uniforme de ciudadanía. Eso significaría fomentar una pluralidad de formas de ser un ciudadano democrático y crear las instituciones que harían posible seguir las reglas democráticas en una pluralidad de maneras. Lo que Wittgenstein nos enseña es que no puede haber una sola manera óptima y "más racional" de obedecer esas reglas y que es precisamente ese reconocimiento lo que es constitutivo de una democracia pluralista. "Seguir una regla", dice Wittgenstein, "es análogo a obedecer una orden. Estamos educados para hacerlo;

[19] *Ibidem.*
[20] *Philosophical Investigations*, p. 201.
[21] Tully, *op. cit.*, p. 107.
[22] *Philosophical Investigations*, I, pp. 66 y 67.

reaccionamos a una orden de una manera particular. Pero ¿qué pasa si una persona reacciona de una manera y otra de forma distinta a la orden y al entrenamiento? ¿Cuál de las dos está en lo correcto?[23] Se trata en efecto de una pregunta crucial para la teoría democrática. Y no se puede resolver, según los racionalistas, pretendiendo que hay una manera correcta de entender la regla que toda persona racional debería aceptar. No cabe duda de que necesitamos ser capaces de distinguir entre "obedecer la regla" e "ir contra ella". Pero es necesario proporcionar espacio para las múltiples y diferentes prácticas en las que la obediencia a las reglas democráticas se pueda inscribir. Y esto no debería contemplarse como un arreglo temporal, como una etapa en el proceso que conduce a la realización del consenso racional, sino como un rasgo constitutivo de una sociedad democrática. La ciudadanía democrática puede asumir muchas formas diversas, y esa diversidad, lejos de ser un peligro para la democracia, es de hecho su misma condición de existencia. Esto creará conflicto como es de suponer, y sería un error esperar que todas estas diferentes maneras de entender coexistieran sin chocar entre sí. Pero no se trata de una lucha entre "enemigos", sino que entre "adversarios", puesto que todos los participantes reconocerán como legítimas las posiciones de los otros en la competencia. Esta manera de entender la política democrática, que es precisamente lo que yo llamo "pluralismo agonístico", es impensable dentro de una problemática racionalista que, por necesidad, tiende a borrar la diversidad. Una perspectiva inspirada en Wittgenstein puede contribuir, al contrario, a su formulación y ésta es la razón de que su contribución al pensamiento democrático sea de valor incalculable.

La cuestión de los derechos

Después de que, gracias a Wittgenstein, podemos ver la democracia liberal como algo específico cultural, geográfica e históricamente, también podemos plantear una serie de preguntas nuevas y contemplar la cuestión de los derechos de manera diferente.

Uno de los primeros aspectos que hay que reconocer es que a pesar de que las sociedades occidentales se han vuelto cada vez más multiétnicas y multiculturales, la idea de una comunidad política culturalmente homogénea integrada por individuos racionales autónomos es la que aún predomina en muchas de las formas del pensamiento democrático.

No cabe duda de que ha habido nuevos planteamientos en la teoría liberal y la reflexión sobre el *pluralismo* ha ocupado el centro de ellos, en gran parte gracias a la influencia de John Rawls, pero yo considero que este tipo de reflexión sigue siendo inadecuada por las siguientes razones. Según Rawls, se considera que el

[23] *Philosophical Investigations*, I, p. 206.

pluralismo es la pluralidad de las concepciones del bien y, por lo tanto, los problemas que surgen se refieren al choque de valores. Claro está que por ello el objetivo de Rawls es tratar de reconciliar la necesidad de consenso con el hecho del desacuerdo moral.

No obstante queda claro que concebir el pluralismo como lo hace Rawls, como la pluralidad de las concepciones del bien, implica que las diferencias que pueden crear problemas son diferencias en creencias y valores que para él son reductibles al individuo y a una cuestión de *elección*, es decir, de libertad. Lo que queda afuera por lo tanto es la gama de preguntas que se refieren a los grupos sociales y a cómo se pueden reconocer sus diferencias en la esfera pública. Para que esas preguntas sean tomadas en cuenta lo que se necesita es un pluralismo de tipo diferente, un pluralismo de los grupos sociales, de pertenencia a identidades colectivas. En esos casos, los conflictos no se pueden reducir a un simple choque de valores y a una cuestión de elección individual. Estas nuevas cuestiones son sobre inclusión, reconocimiento, no discriminación. Es decir, tratan más de la *igualdad* que de la libertad.

El nuevo paradigma del liberalismo, el que se basa en los derechos, se ha ido desplazando de un pluralismo de grupos de interés a un pluralismo de valores, pero ha permanecido dentro de un marco individualista y ésta es la causa de que sea incapaz de abordar la cuestión de los derechos colectivos. Con el fin de desarrollar un nuevo acercamiento, es necesario volver a examinar la idea misma de derechos humanos.

Hay en efecto algo muy problemático respecto a la idea de derechos humanos tal como se les define usualmente. Esto se debe en parte al hecho de que, como ha argumentado Bikhu Parek, se les presenta como si fueran universalmente válidos y exclusivamente europeos en su origen e inspiración. A consecuencia de esta formulación, se considera que la universalización de los derechos humanos depende de que otras sociedades adopten tipos de instituciones occidentales. La filosofía política contemporánea está dominada por la idea de que la democracia liberal occidental es el marco político necesario para la ejecución de los derechos humanos. Se hace de la democracia liberal el único régimen bueno, el único que es justo y legítimo, porque habría sido elegido por individuos racionales en condiciones idealizadas, como el velo de ignorancia en Rawls o la situación ideal del habla en Habermas. La mayoría de los teóricos de la política cree que el progreso moral requiere la aceptación del modelo occidental de democracia liberal, porque es el único caparazón para los derechos humanos.

Frente a esta concepción quisiera aducir que la teoría democrática tiene que dar cabida al pluralismo de culturas y estilos de vida y no sólo al pluralismo de intereses o de concepciones individuales del bien. Según esta posición, a las instituciones democrático liberales y a la formulación occidental de los derechos humanos habría que verlas sólo como un posible juego de lenguaje político entre otros, que no puede tener ninguna pretensión privilegiada de racionalidad. Debe-

ríamos aceptar por lo tanto la posibilidad de una *pluralidad* de respuestas justas y legítimas a la pregunta del buen régimen. No se trata de una posición relativista, puesto que habría condiciones que cumplir para que una forma política de sociedad se considerara un buen régimen. Dicho de otra manera, sería necesario establecer algún tipo de lo que se podría denominar un contenido mínimo de moralidad política.

Es ahí donde la idea de derechos humanos podría desempeñar un papel importante, pero habría que reformularla de manera que diera cabida al pluralismo. Hemos de preguntar cuál es la función que desempeña la idea de derechos humanos y examinar si esta función no se cumple de diferentes maneras en otras culturas. Considero que lo que está en juego en la cuestión de los derechos humanos es el reconocimiento de la *dignidad de la persona*, pero este reconocimiento se puede expresar de maneras diferentes aunque equivalentes en otras culturas. Por una vez no hay superposición necesaria entre la idea de *persona* y la de *individuo*. En otra palabras, se puede considerar la idea de derechos humanos como una formulación entre otras de la idea de la dignidad de la persona. No cabe duda de que se trata de una interpretación muy individualista y de que no se puede pretender que ésta sea la única legítima porque es la expresión de una cultura particular, de una tradición específica.

Lo que sostengo es que los derechos humanos deberían ser vistos como una construcción discursiva, marcada por el contexto de su enunciación y de sus superficies específicas de inscripciones. Pueden tener diferentes formulaciones según esos contextos y sería mejor contemplarlos como valores *transculturales* que como valores universales. Esto significa que también deberíamos aceptar que la democracia liberal no es la única manera legítima de entender la democracia, y que habría que contemplar una pluralidad de formas de democracia según las tradiciones y las culturas que expresan. En lo que se refiere a los derechos, esto también significa que no se puede concebir los derechos individuales como la única concepción legítima, sino como una formulación que es clásica de una cultura individualista. Habría que ver los derechos colectivos como una forma legítima de los derechos que necesitan tener cabida en una sociedad pluralista. El que no puedan ser expresados dentro de un marco racionalista e individualista no es razón para rechazarlos, sino que esto indica la necesidad de abandonar ese marco de referencia, porque se ha convertido en grave obstáculo para el desarrollo de la teoría democrática.

LAS SOCIEDADES CIVILES ENTRE LA DIFERENCIA Y LA SOLIDARIDAD: REFLEXIONES SOBRE LA INTEGRACIÓN EN LA FRAGMENTADA ESFERA PÚBLICA[1]

JEFFREY C. ALEXANDER*

En 1974, después de veinte años de luchas relativamente fructíferas en la expansión de la ciudadanía estadunidense, esfuerzos que empezaron con los norteamericanos de color y más tarde incluyeron a otras minorías raciales y a las mujeres, un académico llamado Peter Adler[2] concluía su muy consultada antología *Intercultural Communication*, ofreciendo una definición de "multicultural". Haciendo hincapié en la persona "con capacidad psicocultural para adaptarse", Adler describía un actor versátil, siempre mutable y con capacidad de adaptación que tenía el deseo y la habilidad de ponerse en los zapatos de la otra persona con espíritu relativizante, transversal y sin hacer juicios. "El hombre multicultural", escribía,

> no mantiene fronteras claras entre él y las variedades de contextos personales y culturales en los que se puede encontrar. Es capaz de importantes cambios en su marco de referencia y encarna la capacidad de repudiar un carácter permanente [...] Es una persona que siempre está en proceso de convertirse en *una parte* y de estar *aparte de* un contexto cultural determinado. Es un ser en formación, flexible, mutable y en evolución [agrego cursivas].

Quince años después, en su discurso presidencial a sus colegas en la Modern Language Association, la conocida académica feminista Catherine Simpson definió el multiculturalismo de manera decididamente diferente. Significa "tratar a la

[1] Este ensayo se deriva de una serie de discusiones con María Pía Lara. Se presentó una versión anterior en la Universidad de Florida del Sur, Tampa.

* Universidad de California, Los Ángeles.

[2] Peter S. Adler, "Beyond Cultural Identity: Reflections on Cultural and Multicultural Man", en Larry A. Samaver y Richard E. Porter (comps.), *Intercultural Communication: A Reader*, Belmont, California, Wadsworth Publising, 1974, pp. 369-371.

sociedad como la suma de varios grupos raciales y étnicos igualmente valiosos *pero distintos*".[3] En esa misma reunión, el compilador de la explícitamente multicultural *Health Anthology of American Literature,* defendió la organización de los materiales literarios de su libro por raza y género destacando lo siguiente: "No sé de ningún criterio de juicio [...] que trascienda las particularidades de tiempo y lugar [...] en suma, de la política."[4] En otra presentación académica en el MLA, un experto en Shakespeare justificó la necesidad de un planteamiento multicultural de la literatura haciendo referencia al carácter circunscrito de su propia identidad. Tras la lectura de la obra de una autora de color, explicó: "No entro en una interacción humana trascendente, sino que me vuelvo más consciente de ser blanco y hombre, categorías sociales que modelan mi ser."[5]

Estas citas yuxtapuestas indican algo más que un giro en la referencia intelectual desde la psicología eriksoniana del ego al conocimiento-poder de Foucault. Indican un enorme cambio en la comprensión social. A principios de los años setenta, multicultural significaba pacto, interdependencia, universalismo relativo y una comunidad intercultural en expansión. En nuestra época, el mismo término parece que está inevitablemente conectado, no de forma permeable y generalizada, sino con "diferencia", con la deconstrucción y la deflación de las pretensiones de universalismo, con la reconstrucción, rehabilitación y protección de discursos culturales aparte y, en ocasiones, comunidades interactivas muy separadas.

Los defensores radicales del multiculturalismo proponen que sus identidades particularistas determinen sus acciones y su existencia. Para promover una reorientación fundamental de los libros de texto y de la pedagogía frente a las categorías de "estadunidense" y "raza", Molefi Kete Asante, presidente del Departamento de Estudios Afroamericanos en la Universidad de Temple, justifica el afrocentrismo basándose en que, incluso para los estadunidenses de color, "nuestra africanidad es nuestra realidad fundamental".[6] "La idea de ' estadunidense promedio'", escribe, "no es más que un mito adicional que tiene la intención de mantener la hegemonía eurocéntrica [...] 'Promedio' es una clave para 'blanco' [...] Simplemente hay que sustituirla por las palabras 'controlado por blancos' para llegar al auténtico significado tras el código."[7] Cuando Cornell West, el conocido teólogo y filósofo de color, revisa los efectos que han tenido los recientes movimientos

[3] Catherine R. Simpson, "On Differences: Modern Language Association Presidential Address 1990", en Paul A. Berman (comp.), *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Nueva York, Dell Publishers, 1992, pp. 43-44. Las cursivas son mías.

[4] Roger Kimball, "The Periphery *vs.* the Center. The MLA in Chicago", en Paul A. Berman, *op. cit.*, p. 75.

[5] *Ibidem*, p. 75.

[6] Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America*, Nueva York, Norton & Company, 1991, p. 65.

[7] *Ibidem*, p. 305.

en favor de la igualdad en la vida académica contemporánea de Estados Unidos, es más sensible a la paradoja pero, a pesar de todo, confirma el giro en la mentalidad. "La inclusión de estadunidenses africanos, estadunidenses latinoamericanos, estadunidenses asiáticos, estadunidenses nativos y mujeres estadunidenses en lo cultural del discurso crítico", observa, ha "desencadenado una intensa polémica intelectual y una polarización ideológica ineludible que se centraba sobre todo en las exclusiones, los silencios y la ceguera de la homogeneidad cultural del anglosajón protestante blanco."[8]

Convergencia entre radicales y conservadores

El giro en el discurso de un énfasis en el universalismo y la inclusión hacia la diferencia y la separación parece una respuesta paradójica al progreso continuo que previamente habían hecho grupos excluidos y subordinados frente a las instituciones centrales de la sociedad estadunidense, un progreso que, aunque sumamente desigual y desesperadamente lento, no está ampliamente documentado en estadísticas sobre movilidad, matrimonios mixtos, segregación laboral y, hasta cierto punto, residencial. Lo que no es tan paradójico es que en el transcurso de esa transformación se ha cristalizado una reacción intelectual conservadora sumamente visible que es mucho más desconfiada de los motivos de activistas multiculturales que de los de simpatizantes escépticos del movimiento, como el propio Cornell West. Arthur Schlesinger, pensador liberal y cosmopolita, y asesor de Kennedy en su etapa inicial, culpa a los activistas multiculturales de revivir "antiguos prejuicios".[9] En vez de ver a esos pensadores como si respondieran a una desigualdad y una exclusión ininterrumpidas, Schlesinger sostiene que en realidad han reintroducido divisiones donde éstas antes no existían. "Al exagerar las diferencias", escribe, "el culto de la etnicidad [...] intensifica resentimientos y antagonismos",[10] "produciendo una nación de minorías [e] inculcando la ilusión de que ser miembro de uno u otro grupo étnico es la experiencia estadunidense básica".[11] Los neoconservadores más ruidosos denuncian el multiculturalismo como si fuera en sí una nueva forma de racismo dirigida contra la mayoría blanca. Dinesh D'Souza[12] denuncia "el nuevo separatismo" y lo equipara a la defensa del

[8] Cornell West, "The New Cultural Politics of Difference", en Charles Lemert (comp.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1993, p. 584.

[9] *Op. cit.*, p. 15.

[10] *Ibidem*, p. 102.

[11] *Ibidem.*, p. 112.

[12] Dinesh D'Souza, "The Big Chill? Interview with Dinesh D'Souza", en Paul A. Berman (comp.), *op. cit.* p. 30.

régimen sudafricano del *apartheid.* Para Roger Kimball, el multiculturalismo "lejos de ser un medio para asegurar la igualdad étnica y racial" es "un instrumento para promover el separatismo ideológico basado en [...] las diferencias".[13] Hilton Kramer ataca a "los nuevos bárbaros" que "ya han establecido como práctica común la imposición de políticas, sobre todo, políticas de raza, género y multiculturalismo como el único criterio aceptable de valor en todos los terrenos de la cultura y la vida".[14]

Al atacar el multiculturalismo como una nueva forma de individualismo racial que niega el universalismo, los críticos conservadores del multiculturalismo continúan haciendo una afirmación incluso más elemental. Sostienen que este movimiento fundamentalmente ha debilitado la solidaridad que ha sido la base de la democracia estadunidense. Tal como lo ve Schlesinger, una nación que estuvo unida, ha sido desgarrada. "El culto de la etnicidad",[15] censura, "ha invertido el movimiento de la historia norteamericana" y lo condena por "romper los vínculos de cohesión –ideales comunes, instituciones políticas comunes, lenguaje común, cultura común, destino común– que mantienen unida a la república."[16] Kimball afirma que "lo que enfrentamos es nada menos que la destrucción de las premisas fundamentales que son el sustento [...] de una organización política democrática y liberal".[17]

La afirmación de que el multiculturalismo socava la coherencia de la sociedad estadunidense, la existencia misma de la "sociedad" estadunidense como tal, es potencialmente una acusación ideológica sumamente nociva; después de todo, los movimientos sociales emancipatorios de la última mitad del siglo han girado alrededor de la construcción de una sociedad más plena y más incluyente. Lo asombroso es que algunos de los defensores intelectuales más importantes del multiculturalismo coinciden totalmente con sus críticos y sostienen que los movimientos que defienden, efectivamente destruyen el concepto de comunidad estadunidense. Su ideal normativo es un sistema social de grupos aislados, pero igualmente poderosos, que en vez de experimentar una humanidad y una solidaridad compartidas, simplemente se otorgarían unos a otros el derecho a seguir sus estilos de vida, así como sus metas particulares y "diferentes". Analizaré esta aseveración y la criticaré con bases empíricas, teóricas y normativas. Después de ello, propondré un modelo alternativo de "sociedad civil" de sistemas sociales contemporáneos y señalaré cómo este modelo puede convocar bajo otra luz el debate entre multiculturalistas y conservadores.

[13] *Op. cit.*, p. 82.
[14] Kimball, *op. cit.*, p. 316.
[15] *Op. cit.*, p. 112.
[16] *Ibidem*, p. 138.
[17] Kimball, *op. cit.*, p. 65.

¿Reconocimiento sin solidaridad?

La articulación teórica más importante de la posición multiculturalista radical es el tratado filosófico de Iris Young, *Justice and the Politics of Difference.* Young habla como una feminista personalmente involucrada en los "nuevos movimientos sociales" de los años setenta y ochenta, y considera que las democracias modernas no son ni "sociedades" coherentes ni auténticas democracias. Como ella explica, las democracias modernas están compuestas simplemente de "grupos" sociales. Estos grupos se definen por identidades individualistas y primarias –ella menciona edad, sexo, raza, etnicidad, género y religión– y están siempre organizadas inevitablemente de manera jerárquica, es decir, compuestas de "relaciones sociales que están estrictamente definidas por la dominación y la opresión".[18] Los grupos que componen ese tipo de sistema están involucrados unos con otros, implícita o explícitamente, en un conflicto interminable y mortal, con el único objetivo de ampliar el campo para la expresión de sus intereses de identidad.

Sobre la base de esta descripción empírica de la organización social contemporánea, Young ataca la idea misma de "imparcialidad civil". La idea de una esfera "pública" imparcial, afirma, "encubre las diferentes maneras en que las perspectivas particulares de los grupos dominantes pretenden la universalidad" y, en efecto, "contribuye a justificar estructuras jerárquicas de toma de decisiones". La más poderosa de esas estructuras es el Estado moderno,[19] cuyo discurso de razón universal –ciudadanía libre e igual para todos– brinda una legitimación formalmente abstracta, pero moralmente vacía[20] a su estrategia de excluir políticamente y de humillar emocionalmente a los miembros de los grupos que no son ni cristianos ni masculinos ni blancos.

El ciudadano universal es... blanco y burgués. Las mujeres no son las únicas personas excluidas de la participación dentro del público cívico moderno. Hasta hace poco, en muchas naciones europeas, judíos y gente de clase obrera no contaban con participación ciudadana. En Estados Unidos, quienes redactaron la Constitución restringieron específicamente el acceso de la clase obrera al público racional y, como es lógico, le negaron también a esclavos e indios una participación dentro del público cívico.[21]

El denominado Estado "neutral" no es sólo empíricamente ilusorio,[22] manifiesta Young, sino ideológicamente pernicioso, porque hace mucho más difícil exponer el individualismo primordial que sustenta al dominio y proporcionar a los oprimidos una voz independiente.[23]

[18] Iris Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp. 32-33.
[19] *Ibidem*, p. 107.
[20] *Ibidem*, p. 100.
[21] *Ibidem*, p. 110.
[22] *Ibidem*, p. 114.
[23] *Ibidem*, p. 116.

Con la esperanza de un territorio neutral y de una comprensión común eliminada, Young vincula la justicia a la plena expresión de la particularidad y la diferencia. "La buena sociedad", escribe, "no elimina ni trasciende la diferencia de grupo".[24] Al contrario, "la diferenciación de grupo es un aspecto tanto inevitable como deseable de los procesos sociales modernos". Por esta razón, la justicia "exige, no el desvanecimiento de las diferencias, sino instituciones que promuevan la *reproducción y el respeto* de las diferencias de grupo sin opresión".[25] Young sostiene que los movimientos sociales recientes deben considerarse sólo eso. Ella los interpreta simplemente como si acentuaran la diferencia y el individualismo –como movimientos de identidad en el sentido contemporáneo de las ciencias sociales–, indicando que el discurso de un multiculturalismo radical y separatista no es sólo racional y moralmente legítimo, sino políticamente efectivo.

Mi problema con el planteamiento de Young no es su coherencia lógica, sino su validez empírica y estatus moral, que están inextricablemente entretejidos. ¿Tiene Young una teoría realista de la cultura y de la vida institucional de las sociedades contemporáneas? ¿O de cómo funcionan en realidad los movimientos sociales de justicia? No lo creo. Examinemos una disertación suya que es el punto de encuentro fundamental entre las dimensiones empírica y moral de su posición. Recuérdese que Young afirma que las demandas de reconocimiento del individualismo, de dicha diferencia, tendrán por resultado no sólo la "reproducción" de la diferencia, sino mayor "respeto" por ella. Sin embargo, no puede defender su propuesta empírica o teóricamente: simplemente combina afirmaciones políticas y morales sobre la validez de la diferencia con el logro empírico de una reciente y positiva actitud social de respeto. A continuación ofrecemos algunos ejemplos de este razonamiento fusionante:

– Al afirmar un significado positivo de su propia identidad, los grupos oprimidos tratan de tomar el poder de nombrar la diferencia misma... La diferencia *entonces significa* no otredad –oposición excluyente– sino especificidad, variación, heterogeneidad.[26]

– Afirmar el valor y la especificidad de la cultura y los atributos de grupos oprimidos... *tiene como resultado* una relativización de la cultura dominante.[27]

– Cuando las feministas afirman la validez de la sensibilidad femenina... cuando los homosexuales califican el prejuicio de los heterosexuales de homofóbico y su propia sexualidad de positiva... cuando las personas de color afirman tener una tradición afroamericana distinta, entonces la cultura dominante *se ve obligada* a descubrirse por primera vez como específica [y] *se vuelve* cada vez

[24] *Ibidem*, p. 163.
[25] *Ibidem*, p. 47. Agrego cursivas.
[26] *Ibidem*, p. 171. Agrego cursivas.
[27] *Iibdem*, p. 166. Agrego cursivas.

más difícil para los grupos dominantes exhibir sus propias normas como neutrales... y construir los valores y la conducta de los oprimidos como disidentes, perversos o inferiores.[28]

Estos argumentos parecen a la vez moralmente sentimentales y sociológicamente ingenuos. A veces, Young defiende este tipo de propuestas sobre la base de que ella ofrece un planteamiento dialogal y "deliberativo" para lograr la justicia: "Una persona egoísta que se negara a escuchar a otros manifestar sus necesidades no puede esperar ser escuchada."[29] ¿Pero no es el "egoísmo" –la orientación propia producida por una percepción xenofóbica y limitada al grupo– exactamente lo que la propia Young ha identificado como la característica que define la vida social contemporánea? Cuando los grupos socialmente marginados y culturalmente contaminados demandan reconocimiento y respeto, ¿puede el simple planteamiento de estas demandas, en y por sí mismo, cambiar la mente de los grupos dominantes que los han marginado y contaminado? Parece sumamente improbable que dicha afirmación pudiera ser tan suficiente en sí misma.

En este capítulo, quisiera plantear una posición muy diferente. No es el mero hecho de la autoidentificación enérgica positiva, y mucho menos la simple demanda de deliberación, sino la construcción del contexto social dentro del que se hacen las reivindicaciones de reconocimiento lo que determina si la comprensión negativa de las diferencias sociales "estereotipantes" en un vocabulario anterior se puede mejorar o invertir. Como nos han enseñado Dilthey y Wittgenstein, los planteamientos sobre nosotros mismos y otros se interpretan y entienden sólo en relación con unos antecedentes de supuestos tácitos. Los hablantes necesitan saber en qué "juego de lenguaje" están involucrados antes de poder interpretar adecuadamente las acciones y los planteamientos que hacen los jugadores. Si tenemos diferentes concepciones del juego, interpretaremos el mismo planteamiento de manera diferente y, en el fondo, podríamos también estar jugando un juego diferente. Sostengo que el juego de las sociedades contemporáneas es la vida pública y las reglas para este juego se establecen gracias a la posibilidad de la imparcialidad cívica que Young niega *tout court*, es decir, gracias a la cultura, las instituciones, la psicología y las estructuras interactivas de la vida cívica.

"Deberíamos buscar la equidad pública", afirma Young, "en un contexto de heterogeneidad y de discurso parcial".[30] ¡Claro que sí!, pero la existencia real de la heterogeneidad y las aseveraciones a este respecto no producirán nunca, en y por sí mismas, la clase de reconocimiento mutuo que busca Young. Son más bien los entendimientos públicos existentes, tal como se articulan en las relaciones complejas y entreveradas de la vida civil, los que asignan un valor a las representaciones de heterogeneidad de manera positiva y negativa. Young reconoce implícitamente

[28] *Loc. cit.*
[29] *Ibidem*, p. 106.
[30] *Ibidem*, p. 112.

este hecho importante cuando contrasta el pluralismo de meros grupos de interés, que en su opinión "no requieren justificar los propios intereses como correctos, ni como compatibles con la justicia social",[31] con lo que ella elogia como la política preferida de la diferencia: "No obstante, un público heterogéneo es un *público* en el que los participantes discuten juntos los temas ante ellos y llegan a una decisión de acuerdo con los principios de justicia."[32]

Volvemos a la imparcialidad cívica de la que Young trató de escapar con tanta determinación y al problema de la naturaleza y el alcance de los valores comunes, cuya existencia Young niega y cuya importancia los críticos conservadores del multiculturalismo han tratado tan obstinadamente de afirmar. Como preguntó una vez Alasdair MacIntyre, ¿qué justicia?, ¿qué racionalidad?, ¿por qué la existencia de un público cívico es tan importante?, ¿la existencia de una esfera pública o cívica en y por sí misma elimina o niega la heterogeneidad, tal y como lo sugiere Young?, ¿se debe basar necesariamente una esfera civil imparcial en el tipo de valores sociales indiferenciados, homogéneos y mezclados que los conservadores recomiendan?

Reflexiones sobre la esfera pública: fragmentación y continuidad

Los liberales y los conservadores actuales están parcialmente en lo correcto. *Hay* una esfera pública o civil en Estados Unidos y también en otras naciones democráticas y en democratización. Pero los paladines radicales del multiculturalismo también tienen razón en parte, porque las sociedades civiles que existen hoy, y más aún las de épocas anteriores, siguen siendo comunidades fragmentadas y fracturadas, esferas solitarias que excluyen a toda clase de grupos sociales de sus núcleos centrales, aun cuando proclaman libertad y justicia para todos. En otras palabras, lo que parecen ignorar ambas partes de esta discusión es que la existencia de la esfera pública no es una suma cero, un juego de todo o nada. La sociedad civil es un ideal utópico que nunca se ha realizado plenamente en ningún sistema social realmente existente y nunca se realizará. Quiero argumentar, en otras palabras, que no haber logrado una esfera pública "plena" o "completa" no debe ser considerado como una admisión de fracaso. Al contrario, son las contradicciones generadas por la tensión entre lo ideal y lo real lo que produce la dinámica potencialmente liberadora de la vida contemporánea. Esto es precisamente lo que implica la "esfera pública fragmentada".

Vamos a definir lo público cívico, lo que se llamará por varias razones la sociedad civil, como una esfera o campo social en el que los actores están construidos, o simbólicamente representados, como personas independientes y auto-

[31] *Ibidem*, p. 190.
[32] *Loc. cit.* Cursivas en el original.

motivadas por sí mismas, responsables individualmente de sus acciones, pero que se sienten al mismo tiempo vinculadas por solidaridad colectiva con todos los demás individuos que componen esta esfera.[33] La existencia de una esfera civil de este tipo indica un tremendo respeto por las capacidades individuales y la racionalidad, y una comprensión sumamente idealista y confiada de la buena voluntad de los otros. Porque ¿cómo podríamos garantizar un alcance tan amplio a la libertad de acción y de expresión a otros desconocidos si, en principio, no confiáramos en su racionalidad y buena voluntad? Esta confianza en la buena voluntad de otros autónomos está implícita en la propuesta paradójica de que los miembros "libres" de la sociedad civil son al mismo tiempo solidarios unos con otros. En la medida en que la solidaridad existe, nos "vemos a nosotros mismos" en cada uno de los demás miembros de la sociedad. "Al tomar el lugar del otro" de forma imaginaria, nuestras acciones se vuelven simultáneamente orientadas por sí mismas aunque controladas de alguna manera por la solidaridad extraindividual. De esta manera, actuamos como miembros de una comunidad a la vez que como individuos racionales, obstinados y autónomos. La aparición de este tipo de terreno civil reemplaza, pero, y este *pero* es de importancia, no elimina necesariamente compromisos más particulares que sentimos como miembros de grupos primarios. A fin de cuentas, si estuviéramos confinados totalmente por el parentesco, la vecindad, el género y las fronteras raciales, lingüísticas o religiosas, seríamos algo menos que individuos "autónomos" y con toda seguridad no mostraríamos solidaridad al sinnúmero de "otros" que ocupan los extendidos territorios en los que vivimos.

Dicha visión idealista de un orden social civil ha sido una aspiración utópica de las comunidades en diferentes tiempos y lugares, aun cuando ha generado fuertes tensiones con otras maneras más restringidas de entendimiento que algunos miembros de estas comunidades han sostenido simultáneamente. Como ideal

[33] "Sociedad civil" actualmente es un término muy debatido en las ciencias sociales y en la filosofía. Mi aproximación, al igual que Cohen y Arato (*Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1993), sigue el empleo que de él hacen los hegelianos y no los marxistas, sobre todo porque la versión hegeliana ha sido codificada y elaborada por Durkheim, Parsons y en especial, hace menos tiempo, por Habermas y otros teóricos en la tradición neokantiana crítica. (Para una excelente reseña de las contribuciones fundamentales de Habermas a esta reciente discusión, y al problema crucial que implica, véase Craig Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1992.) Además, en mi propio planteamiento no deseo destacar tanto el papel que adjudicó Tocqueville a las asociaciones voluntarias –tan prominente, por ejemplo, en la obra de Robert Putnam– como el papel que desempeñaron las estructuras y los procesos sociológicos que crean una amplia solidaridad social: códigos simbólicos, instituciones de comunicación y regulación, formas de interacción pública y movimientos sociales. Véase Jeffrey Alexander y Phillip Smith, "The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies", *Theory and Society*, 22 (1993), pp. 151-207; Jeffrey Alexander, "Collective Action and Civil Society: Secularizing,Updating, Inverting, Revising and Displacing the Classical Model of Social Movements", en Jon Clark y Marco Diani (comps.), *Alain Touraine*, Londres, Falmer Press, 1996; y *Alexander* de próxima aparición.

normativo, esta visión utópica ha sido promovida de una u otra forma por cada una de las grandes religiones monoteístas, a pesar de la restricción preventiva de que los miembros de cualquier comunidad religiosa universalizadora primero deben comprometerse con la misma deidad en particular. Podríamos pensar que la república ateniense fue el primer gran esfuerzo de institucionalizar elementos de esta clase de ideal utópico, a pesar de que el acceso a la república griega estaba increíblemente restringido en términos empíricos. Desde entonces se pueden apreciar elementos de este utópico público cívico en muchos otros lugares. En los antiguos parlamentos de los regímenes de reinos medievales encontramos elementos civiles sorprendentes respecto a las demandas y la conducta políticas de las élites aristocráticas; en lo que Elias denominó los "procesos civilizadores", que refinaron radicalmente los modales y la brutalidad tosca de caballeros y cortesanos medievales; en los aparatos legales burocráticos, formales y homogeneizadores creados por los primeros regímenes absolutistas modernos; en las ciudades-Estado del Renacimiento, como Florencia y Venecia, que tenían facciones y discursos enérgicos y de confrontación, y hasta elecciones, orientados al público, a pesar de un estilo republicano sumamente estratificado.

Ninguna de ellas eran sociedades civiles "auténticas" en el sentido moderno que primero se institucionalizó a escala nacional en Inglaterra, Estados Unidos y Francia. En estas naciones, revoluciones culturales ambiciosas crearon narrativas y códigos simbólicos altamente universalistas e igualitarios. Las instituciones legales formalizaron la autonomía y la responsabilidad individuales, protegiendo la acción libre y exigiendo reciprocidad. En estas naciones, la esfera civil adquirió tanto vigor y expansión que no se podía legitimar el acceso al poder estatal sin su bendición, que es una manera de entender el significado de los sistemas electorales de masas y la concesión de derechos políticos a partes importantes de las poblaciones nacionales.

Con los logros loables de estas revoluciones democráticas, ¿tenemos las sociedades civiles plenamente integradas y democráticas que los conservadores aplauden y que los multiculturalistas radicales atacan por ser totalmente ilusorias? No lo creo. Lo que tenemos es algo intermedio, algo que podría llamarse la primera fase de la institucionalización de la sociedad civil. Porque incluso en sociedades democráticas históricamente sin precedentes como Inglaterra, Estados Unidos y Francia, la sociedad civil estaba realizada sólo de una manera muy relativa y parcial. Es importante aprender a pensar sobre estas restricciones de manera dialéctica, que no las niega ni niega la existencia real, aunque parcial, de una esfera civil auténtica.[34]

[34] A partir de ahora, trato de reconceptualizar la importante percepción de las restricciones sobre igualdad formal en las primeras sociedades democráticas que se han generado en discusiones de orientación feminista, marxista y de raza. Véase, por ejemplo, Joan Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Una manera de pensar en las restricciones a la institucionalización de las primeras sociedades civiles es de manera sistemática o funcional. En este marco, se podría decir que la sociedad civil siguió siendo una esfera entre otras dentro de un sistema social más amplio. Las sociedades inglesas, francesas y estadunidenses estaban y están compuestas también de esferas poderosas y definitivamente no civiles. La familia, los grupos religiosos, las asociaciones científicas, las instituciones económicas y las comunidades regionales confinadas geográficamente produjeron diferentes clases de bienes y organizaron sus relaciones sociales de acuerdo con diferentes ideales y apremios. Las familias, por ejemplo, estaban ligadas por el amor y la lealtad emocional, no por el respeto civil ni por la racionalidad crítica; estaban organizadas además en relaciones sumamente autoritarias, no sólo entre padres e hijos sino también entre marido y esposa. Lo mismo podría decirse de las relaciones de mercado que definieron el capitalismo temprano, que acentuaba la eficiencia en vez de la equidad, la competencia en vez de la solidaridad y, una vez más, las formas jerárquicas de respeto en lugar de las igualitarias. Las organizaciones religiosas eran asimismo verticales en su organización, a pesar de las importantes relaciones horizontales engendradas en las sectas protestantes; estaban dedicadas al principio sumamente elitista y excluyente de que sólo los que habían nacido dentro de una fe, y entre éstos sólo los específicamente llamados a Dios, tenían que ser plenamente respetados y obedecidos. Las comunidades científicas manifestaron este elitismo excluyente, en torno a la verdad en lugar de la salvación, aunque eran incluso más asociativas y colegiales internamente.

Estas esferas no civiles no se encuentran simplemente fuera de las fronteras de la sociedad civil ni llevan con ella un intercambio cortés y respetuoso, como imaginaba la teoría social del liberalismo temprano y como a los conservadores contemporáneos les gustaría tanto creer hoy. Al contrario, invadieron la sociedad civil desde sus mismos inicios, interpenetrando con ella de manera sistemática y fatal. Las cualidades, relaciones y bienes altamente apreciados en esas otras esferas acabaron traduciéndose en requisitos restrictivos y excluyentes para la participación en la sociedad civil. Por ejemplo, el patriarcado familiar se expresó en la creencia ampliamente sostenida de que las mujeres no eran lo bastante autónomas, racionales y honestas para participar en la esfera pública. La fuerza de las instituciones económicas capitalistas fomentó la convicción de que el fracaso en la esfera del mercado revelaba una incompetencia paralela en la vida democrática, y por ello la exclusión tan antigua de los que no tenían propiedades en la participación electoral plena y los estereotipos contaminados sobre la irracionalidad e incluso la animalidad de la "clases cubiertas de cochambre". En gran medida es fácil ver la conversión de la competencia religiosa en civil de la misma manera: sólo los miembros en un buen nivel de confesiones certificadas y dominantes podían poseer la conciencia, la confianza y el sentido común requeridos para la sociedad civil.

Pero las promesas utópicas de la sociedad civil también se fracturaron por lo que podría denominarse razones históricas, no sólo sistémicas. Las sociedades civiles no son un espacio abstracto y de flotación libre. Existen en un tiempo histórico real como parte de regímenes políticos que se fundan en la conquista, la inmigración y la revolución. Los fundadores de sociedades manifiestan características distintivas primarias o "primordiales", cualidades de raza, lenguaje, religión y orígenes.[35] Por lo tanto, en la construcción histórica de las sociedades civiles, descubrimos que las cualidades primordiales de esos fundadores se establecen como los criterios más elevados de humanidad, representados como si encarnaran una competencia superior para la sociedad civil. Sólo personas de determinada raza, que hablan cierta lengua, que practican cierta religión y que han inmigrado de cierta parte del globo; sólo estas personas tan especiales poseen en realidad lo que se necesita para ser miembro de nuestra esfera civil ideal. Sólo se puede confiar en ellas para que den muestras de las cualidades sagradas para la participación.

La dificultad para la teoría social liberal, y para los participantes de esas "sociedades civiles realmente existentes", es que esas dimensiones contradictorias de sistemas sociales formalmente democráticos no se expresaban ni se expresan de manera transparente. Al contrario, estas contradicciones estaban ocultas por los principios constitucionales y la cultura de la Ilustración por igual. Los sistemas sociales estaban divididos en esferas públicas y privadas. En las primeras prevalecían los principios civiles y democráticos. En las segundas, las esferas privadas, las personas eran relativamente "libres" de hacer lo que quisieran y en toda clase de maneras decididamente no democráticas. En el famoso ensayo que escribió Kant en 1784, "Qué es la Ilustración", hizo de esta distinción la base misma de su defensa de la razón autónoma. En la esfera pública, Kant insistía, todas las personas están habilitadas, y en realidad tienen el mandato, para desafiar la autoridad en nombre de la autonomía y para actuar en conformidad con los principios del universalismo. Pero cuando estas mismas personas están en sus esferas privadas –en la iglesia, en la organización empresarial, en la familia, el ejército o el Estado– probablemente no se les permita ejercer estos derechos civiles y no tienen que permitir a los otros a su vez el ejercicio de los mismos. Al contrario, tienen que obedecer a autoridades no civiles de una manera servil y tienen el derecho a exigir obediencia a sus propias órdenes.

Aunque esta distinción privado-público sirvió hasta cierto punto para proteger la esfera civil de una fijación total, también fue prueba de sus profundas limitaciones. Porque el mundo público no estaba ni con mucho tan protegido de los

[35] Para evitar cualquier malentendido, sostengo que las cualidades primordiales no existen en y por sí mismas. Las cualidades se construyen como primordiales en vez de serlo objetivamente. Las cualidades primordiales son aquellas que forman la base en el sentido ético de Hegel, en el de comunalización en Weber. Cualquier cualidad humana o social se puede tratar de manera primordial, aunque ciertas características han recibido reiteradamente ese tratamiento en el transcurso de la historia.

caprichos de los mundos privados como lo proclamaban el pensamiento de la Ilustración y el constitucional. Al contrario, las particularidades funcionales e históricas expresadas en la vida privada, como lo he indicado, invadieron y tergiversaron la comprensión de la vida civil cultural, institucional, psicológicamente y en prácticas interactivas de la vida cotidiana. Los judíos fueron autorizados a practicar su religión en la intimidad de sus hogares aunque algunas veces no fue así, pero la "judeidad" portaba tal estigma que los judíos también fueron excluidos de la mayoría de las instituciones centrales de la vida pública. La misma contradicción de la supuesta universalidad de la esfera pública se aplicaba a otras categorías supuestamente privadas, como raza, género y sexualidad, etnicidad, posición de clase, religión y ubicación física.

Implicaciones para los debates contemporáneos

¿Cuáles son las implicaciones de este modelo de la esfera pública fragmentada para nuestra discusión anterior? Contrariamente a los multiculturalistas radicales como Young, el modelo indica que existe una esfera civil imparcial en algunas sociedades occidentales y que realmente ha existido durante cientos de años. Significa también, contrariamente a la polémica de los conservadores, que las promesas de la esfera civil de autonomía, solidaridad, igualdad y justicia nunca se han realizado plenamente. La sociedad civil no es ni ha sido integrada, coherente y esencialmente solidaria, en absoluto. Los conservadores se equivocan profundamente cuando sugieren que las demandas de hoy en favor del multiculturalismo amenazan con desviar una historia de gran éxito, introduciendo particularidades desintegradoras y molestas que están fragmentando una sociedad que, hasta hace poco, había dado muestras de altos niveles de solidaridad e integración. La teoría de la esfera pública fragmentada parecería indicar al contrario, que las demandas multiculturales de reconocimiento del individualismo –aun cuando dichas demandas han malinterpretado fundamentalmente lo que podrían ser las bases de ese reconocimiento– traen a la atención pública desviaciones debilitadoras en relación con el universalismo que han corroído a la sociedad civil desde el principio mismo en su forma moderna.[36]

[36] La crítica que hace Edward Said al multiculturalismo radical es pertinente en este aspecto: "Ser víctima [...] no garantiza ni necesariamente habilita para un sentido más acendrado de humanidad. Dar testimonio de una historia de opresión es necesario, pero no es suficiente a menos que la historia se redirija a un proceso intelectual y se universalice para incluir a todos los que sufren [...] Los grandes levantamientos antiautoritarios hicieron sus principales progresos, no negando las pretensiones humanitarias y universalistas de la cultura general dominante, sino atacando a los seguidores de esa cultura por no haber sido capaces de sostener sus propios criterios declarados, por no hacerlos extensivos a todos, en oposición a una pequeña fracción de la humanidad." (Edward Said, "The Politics of Knowledge", en Paul A. Berman, *op. cit.*, pp. 187-188.)

Si esta propuesta está en lo correcto, mucho de nuestro pensamiento sobre el conflicto contemporáneo étnico y de raza, en Estados Unidos y en otras partes, se ha de replantear. El multiculturalismo puede en realidad ser una nueva forma de integración social que, en vez de negar el universalismo, tenga el potencial de hacerlo realidad de una manera histórica sin precedentes. Izquierda y derecha contemplan la reciente aparición de discurso, instituciones y prácticas multiculturales como si significaran el fin de la sociedad civil. Sin embargo, tal vez esto marque el comienzo de un modelo radicalmente diferente y más "avanzado" de integración civil, un modelo cuyos principios, apenas visibles, brindarán el marco para conflictos sobre las posibilidades de justicia por décadas y hasta siglos por venir.

EL DISCURSO CONTEMPORÁNEO ESTADUNIDENSE: LA SOCIEDAD CIVIL Y SUS DILEMAS

JEAN L. COHEN*

La ubicuidad con que se utiliza el concepto de "sociedad civil" en Estados Unidos en la actualidad, como el origen de la confianza y de una sólida democracia, así como la clave para una integración social, es absolutamente sorprendente. Después de dejar atrás las discusiones internacionales, el interés estadunidense por la sociedad civil, ha estallado de forma repentina.

El contexto del interés por la sociedad civil, resucitado actualmente, es la crisis del Estado benefactor y no, como lo fue en Estados Unidos en los años cincuenta (la corriente cívica cultural y pluralista), el temor por un Estado totalitario. En nuestros días, lo que motiva a abordar el tema de la sociedad civil es la insatisfacción generada por los efectos sociales y culturales de una modernización normal y exitosa, más que si dicha modernización hubiera fracasado. Existe ahora la impresión de que los modelos de integración social, de compromiso cívico y de vida asociativa, los cuales se asumieron de antemano y le funcionaron bastante bien a la sociedad industrial, están siendo restringidos por nuevas formas de diversidad social y de transformación institucional, así como por cambios económicos, científicos y tecnológicos.

Aparentemente ni el Estado centralizado ni la magia del mercado pueden ofrecer soluciones democráticas efectivas a los problemas de las sociedades "posindustriales" dentro de un contexto de globalización. La seguridad de que el Estado puede cumplir y poner en práctica sus políticas se ha debilitado, al igual que la confianza de que logrará ejercer un control sobre los participantes del mercado, así como sobre las innovaciones científicas y tecnológicas o sobre los cambios sociales estructurales, a través de regulaciones directas y de una administración horizontal. Más aún, los remedios de los estatistas pueden minar la libertad. Pero la generación social de riesgos desiguales y en constante aumento y de injusticia social en las sociedades contemporáneas se agrava cuando el Estado entrega por completo el ramo a los líderes del mercado. En efecto, la legalidad

* Universidad de Columbia.

del Estado benefactor ha puesto su atención en la administración y en las salas de justicia, y ha generado un llamado para revitalizar y proteger tanto a la democracia como la comunidad.

Debido a la imposibilidad política y social del modelo antiguo de Estado benefactor y al hecho de no querer regresar a la magia del mercado es comprensible que el discurso de sociedad civil se haya vuelto tan amplio y contradictorio: aparentemente ofrece un centro alternativo para iniciativas políticas y económicas. El término ha dejado de ser un concepto arcaico mostrado por un selecto grupo de teóricos políticos y sociales y ha ingresado al discurso de políticos, periodistas y reconocidos intelectuales con diversas posturas dentro del ámbito político, desde Pat Buchanan y Newt Gingrich hasta Bill Clinton y Bill Bradley. Pero la versión idealizada, retrógrada y unidimensional que está siendo resucitada de dicho concepto no está, a mi ver, a la altura del reto.

En efecto, el actual resurgimiento del discurso de la sociedad civil en Estados Unidos ha llevado a diversos críticos de izquierda a sostener que el concepto es peligroso, reaccionario y definitivamente en contra del Estado benefactor, y que se opone a las políticas progresistas. Contra esta postura, opino que no es el concepto, sino más bien una concepción específica de la sociedad civil lo que nos lleva a una muestra ideológica de formas particulares y, a mi parecer, destructivas. Vale la pena el esfuerzo de señalar con exactitud qué concepción de sociedad civil desempeña tan importante papel en Estados Unidos, y cuestionarla, ya que siempre ha sido un concepto controvertido, abierto a diversas interpretaciones. Debemos también tomar en cuenta que si el discurso contemporáneo de la sociedad civil no estuviera respondiendo a ciertos problemas reales y no tuviera, como cualquier otra ideología, un momento de verdad, seguramente fracasarían todos los esfuerzos por resucitar el concepto. Debido a la frecuencia con que se emplea dicho concepto, cualquier estrategia que pretenda simplemente desecharlo, es tanto ciega como perezosa. Debemos aplicar matices a nuestra forma de pensar y evitar la tendencia, tan usual de la izquierda, a desacreditar las categorías que necesitamos (individualidad, consentimiento, privacía, universalidad, autonomía, racionalidad e incluso igualdad), debido a las aplicaciones ideológicas que éstas han tenido. La tarea que representa un reto mayor es entrar a la lucha y formularla dentro de un marco que contribuya con nuestros objetivos teóricos y políticos.

De este modo, mi ensayo aborda los discursos estadunidenses sobre la sociedad civil con un ojo puesto en la política teórica y en los efectos políticos de la retórica. Me concentro en dos de las más prominentes y recientes participaciones dentro del debate de la sociedad civil: la postura neorrepublicana de Robert Putnam y su corriente, y la versión neocomunitaria de los teóricos políticos reunidos en la publicación *The Responsive Community*.

Afirmo que en esta visión, la sociedad civil se ha reducido e idealizado tanto que se vuelve confuso el empuje normativo del concepto, así como su importancia

dentro de los problemas contemporáneos. En la primera parte intentaré probar que las suposiciones metodológicas y teóricas de Putnam, planteadas de manera tan amplia en su libro *Making Democracy Work*,[1] nos lleva a una concepción unidimensional de la sociedad civil, que no puede cumplir con su propósito: explicar la relación entre la comunidad cívica, la democracia y el desempeño institucional. Después intentaré demostrar cómo esta concepción está vinculada, también por razones metodológicas, a la que considero que es una teoría insostenible de la decadencia cívica estadunidense, que él plantea en sus últimos escritos.

En la segunda parte establezco que la retórica de la decadencia, sea cual sea la intención de aquellos que la exhiben, fortalece las versiones que sostiene la derecha acerca del debate de la sociedad civil. Demuestro el efecto que esto tiene sobre el discurso de sociedad civil de comunitaristas contemporáneos, quienes buscan activamente eliminar los derechos de la categoría de sociedad civil, al sostener que el liberalismo, orientado a los derechos, y los procesos legales que lo han albergado, está destruyendo las instituciones medulares y la cultura cívica de nuestra sociedad civil, alguna vez tan vital. De esta manera, ellos están mucho más interesados en resucitar las formas tradicionales (autoritarias) de sociedad civil, que en continuar su democratización.

Por razones hasta cierto punto distintas, ambas aproximaciones han llegado a igualar a la sociedad civil con las formas tradicionales de asociación. Ambos asumen que las "entidades intermediarias", fundamentales para una democracia vital y bien integrada, están en decadencia en los Estados Unidos contemporáneos. El debate es sobre las causas de la decadencia y sobre qué hacer al respecto.

Demostraré que este concepto de sociedad civil es teóricamente pobre y políticamente sospechoso. Cuando éste se combina con el discurso de la decadencia cívica y moral debilita la democracia en lugar de hacerla funcionar, pone en riesgo la libertad personal en vez de fortalecerla y entorpece la justicia y solidaridad sociales en lugar de permitirles mayor campo de acción. A menos que este modelo se corrija, el actual resurgimiento del discurso de sociedad civil en Estados Unidos caerá en manos de conservadores sociales, cuyos objetivos son regresar al esquema civil tradicional y sustituir al voluntariado local que actúa dentro de los servicios públicos, para redistribuir el esfuerzo del Estado benefactor, como si ésta fuera nuestra única alternativa. Efectivamente, los neocomunitarios pretenden que podemos tener una sociedad civil vital, bien integrada y justa sin Estados que garanticen los principios universales de igualdad dentro de la política social, cualquiera que sea la institución social o gubernamental que los ejecute. El modelo reduccionista de la sociedad civil que aquí entra en vigor entorpece cualquier investigación formal y nos distrae de poder enunciar, menos aún de solucionar, los problemas que enfrentan las democracias constitucionales en el siglo que se

[1] Robert Putnam, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1993.

aproxima. Permítanme mencionar el perfil de un concepto más amplio que dé sentido a este argumento.

I

A diferencia de la versión unidimensional que se emplea en nuestros días, las fuentes del siglo XIX ofrecen una concepción rica y en todos los niveles. La sociedad civil se entendía como un ámbito de interacción social caracterizado por formas de pluralidad (clases de asociación civil), difusión (públicos civiles estructurados *vis à vis* los medios masivos de comunicación; en ese entonces, la prensa), privacía (dominio sobre el desarrollo individual y las decisiones de carácter ético) y legalidad (el ejercicio de la ley y el conjunto de derechos subjetivos que protegen la individualidad, la pluralidad y la difusión e institucionalizan las diferencias sociales de manera general).

La discusión europea del siglo XX añadió tres componentes fundamentales a esta visión. El primero, explicado en detalle por Gramsci, enfatizó la dimensión cultural y simbólica de la sociedad civil y el papel que ésta desempeña para lograr el consenso (la hegemonía) y la integración social. La idea fundamental de Gramsci fue que la repetición de los sistemas existentes, fuera de la "base" económica, se presenta al combinar dos prácticas: hegemonía y dominación, consentimiento y cohesión, las cuales operan a través de dos conjuntos diferentes de marcos institucionales: las formas culturales y asociativas de la sociedad civil y el aparato legal, burocrático, policiaco y militar del Estado.

Por lo tanto, él veía los riesgos que corría la sociedad civil ante una reacción social: como un campo simbólico y una red de instituciones y prácticas donde se forman los valores, las normas orientadas a la acción, los significados y las identidades colectivas. Los conceptos de sociedad civil que aquí se contraponen son elementos de la continua lucha, ya sea por mantener una hegemonía cultural por parte de los grupos dominantes, o para la contra-hegemonía de las clases subordinadas. Por lo tanto, no hay concepción alguna de la sociedad civil, incluyendo la de Gramsci, que sea neutral, sino que siempre es parte de un proyecto para moldear las relaciones sociales y a los modelos culturales de la sociedad.

Tanto la segunda como la tercera contribuciones europeas del siglo XX a la teoría de sociedad civil retoman los hilos del análisis de Gramsci, pero eliminan el tratamiento funcionalista que hace de las instituciones culturales de la sociedad civil la expresión de una u otra hegemonía de clase. Dichas contribuciones retienen la importancia de los aspectos culturales y dinámicos de la sociedad civil, mientras insisten en que las normas abstractas y los principios de organización que conforman la sociedad civil moderna, desde las ideas de derechos, la paridad de participación y los principios de asociación autónoma y comunicación libre y

horizontal (difusión), tienen un valor intrínseco y no son simplemente funcionales para la reproducción del capitalismo o de cualquier otra hegemonía.

Las contribuciones de Touraine, Melucci y otros en este terreno, enfatizaban el lado dinámico, creativo y contestatario de la sociedad civil, al anteponer la diferencia de los movimientos sociales con las asociaciones voluntarias más formales y con las organizaciones de clase (partidos, sindicatos).[2] El reconocimiento de esta dimensión nos permite articular y alternar entre dos perspectivas: la sociedad civil como una fuente dinámica e innovadora para plantear nuevas preocupaciones, identidades, etc., y la sociedad civil como una autonomía cívica institucionalizada.

La tercera contribución que tengo en mente es el concepto discursivo del ámbito público civil desarrollado fundamentalmente por Jürgen Habermas y sus seguidores. En los públicos civiles, la gente puede discutir con sus semejantes asuntos de interés mutuo y aprender acerca de los sucesos, así como de las opiniones, los intereses y los puntos de vista de otros. El discurso sobre valores, normas, leyes y políticas genera una opinión pública políticamente relevante. Más aún, a través de sus medios generalizados de comunicación, el ámbito público puede mediar entre los numerosos públicos pequeños que surgen dentro y a través de asociaciones, de movimientos y por medio de la simple socialización. Es así como en el modelo comunicativo el ámbito público resulta una matriz descentrada de comunicaciones sobre los intereses en común.

La médula normativa del concepto de ámbito público civil es la apertura de acceso, la respuesta discursiva libre y el debate, así como la igualdad en participación (equidad en voz). Por supuesto, existen públicos civiles y políticos diferenciados e institucionalizados, débiles y fuertes. Pero lo ideal en el ámbito público civil es que la opinión pública generada a través del discurso debe influir los debates que se presentan dentro de los públicos políticos y legales adecuados (legislaturas, cortes constitucionales) y controlar de manera informal las acciones y decisiones de los gobernantes y legisladores (el principio de correspondencia), a la vez que permanece libre de censura y manipulación por parte de oficiales del Estado. Saber en qué públicos es más fuerte la capacidad de decisión que la deliberación resulta una pregunta empírica, al igual que cuál es la forma que puede y debe tomar la relación interna entre públicos civiles y políticos. Pero en cualquier caso, la distinción entre públicos civiles y políticos, la idea de duplicidad estructural es crucial para la democracia moderna.

El ámbito público es el núcleo normativo de la idea de sociedad y el alma de cualquier concepción democrática. Sin el concepto del ámbito público, cualquiera

[2] Alain Touraine, *The Voice and The Eye*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981; Alberto Melucci, "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", *Social Science Information* 19 (1980). Véase también Jean Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992, pp. 492-564.

que sea la concepción que uno tenga, el enfoque sobre la dimensión de asociación voluntaria, tan común del discurso actual de la sociedad civil, se mantendrá sin remedio unilateral, y analíticamente inútil, ya que no podremos emplearlo para explicar la articulación tan compleja entre las instituciones sociales y políticas. Permítanme mostrar por qué.

II

Como lo mencioné con anterioridad, la segunda parte de mi ensayo se refiere al trabajo reciente de Robert Putnam a este respecto. La afirmación de Putnam de que el gobierno democrático es más receptivo y efectivo cuando enfrenta a una sociedad civil vigorosa es, por supuesto, un planteamiento que apoyo. En efecto, cuando comencé a leer su libro pensé que Putnam estaba haciendo una verdadera labor al plantear una vez más el asunto de los presupuestos culturales de democracia en términos de la sociedad civil, y al analizar los organismos importantes, desde un punto de vista democrático, que albergan ciertas formas de sociedad civil. En efecto, es verdad que las instituciones democráticas, incluso las mejor diseñadas, dependen de fuertes hábitos culturales, así como de una ciudadanía capaz de contribuir al funcionamiento de dichos diseños, cumpliendo con su parte del trabajo. La relación entre el diseño institucional y las orientaciones culturales continúa siendo un tema importante, así como los organismos sociales requeridos por las democracias constitucionales.

Sin embargo, el esfuerzo de Putnam para probar la tesis de la sociedad civil de manera empírica resulta, a fin de cuentas, insatisfactoria, en parte debido a motivos metodológicos. En particular, critico el análisis cultural, de sociedad civil y de confianza social, vistos a través de una lente que se empaña con problemas de acción colectiva.

A través de cierto número de pasos que menciono en mi ensayo muestro cómo este enfoque metodológico lleva a Putnam a reducir a la sociedad civil al nivel de una asociación voluntaria, y a interpretar esta última como la *única* fuente de lo que él llama el capital social: confianza, normas y redes generalizadas de reciprocidad. También argumento que la afirmación de que el capital social generado por asociaciones voluntarias de la sociedad civil permite que ciertos dilemas de acción colectiva se resuelvan y, en consecuencia, hace que la democracia se fundamente en un razonamiento circular y poco convincente.

Esto se hace especialmente evidente en el último capítulo teórico, tan importante, sobre "el capital social y el éxito institucional", en el cual Putnam descarta a las instituciones del Estado y a la ley como mecanismos para generar o generalizar la confianza. Abandona la acción recíproca compleja entre instituciones, historia, tradiciones, orientaciones normativas y su transmisión con el paso del tiempo, abordadas con una gran riqueza histórica en ciertas partes del libro. Nos

queda un marco teórico débil y un análisis poco convincente. Desafortunadamente, este marco influye de forma importante en el debate sobre la sociedad civil estadunidense.

El hecho de que la asociación voluntaria es *evidencia* de la cooperación y la confianza social resulta innegable, pero ¿por qué traducirla como la única fuente significativa de capital social? Para no hacer el cuento largo, una vez que el Estado se define y se descarta como el tercero en ejecutar la ley, una vez que la ley se convierte en sanciones que permiten cierto nivel de orden social pero no más, una vez que las instituciones se consideran irrelevantes en términos de confianza social debido a que su origen de por sí presupone cierta confianza social, y una vez que una sociedad civil vital se reduce a la presencia o ausencia de asociaciones voluntarias intermediarias, y deja fuera al concepto de públicos civiles, no se podrá concebir ninguna otra fuente de confianza social.

Dicha teoría tiene muchas fallas. Una de las más severas es el error de sólo mencionar qué generaliza la confianza social producida dentro de las asociaciones voluntarias. ¿Cómo se convierte la confianza entre integrantes de un grupo en confianza de personas ajenas al grupo?, ¿por qué el deseo de actuar juntos para el beneficio mutuo de, por así decirlo, un coro se traduce en el deseo de actuar por el bien común o de adquirir en lo absoluto un compromiso político? En efecto, *¿acaso la confianza entre personas, generada por la interacción cara a cara, representa lo mismo que la "confianza generalizada"?*

No dudo que la confianza funcione como lubricante para la cooperación o, aún más importante, que las *normas* generalizadas de reciprocidad permiten la reconciliación entre el interés individual y la solidaridad. Sin embargo, no estoy convencido de que la confianza que surge dentro de asociaciones particulares sea suficiente para producir la "confianza generalizada" o, dicho con mis propias palabras, para generar la seguridad en la legitimidad de normas institucionalizadas y tener la certeza de que las élites son generadas por éstas, así como por los principios universales de reciprocidad o solidaridad a lo largo de toda la sociedad. Resulta extraño que Putnam no ofrezca ningún mecanismo para explicar esto.

Me parece que el uso que se hace del concepto de capital social tiene una falla. Este concepto, que confunde más que aclarar, nos permite evitar la difícil tarea de mostrar que la confianza particular construida entre individuos específicos dentro de un contexto puede ser transferida, sin mayor dificultad, a los demás contextos, a personas ajenas o a la sociedad en general. La metáfora de capital social confunde el asunto de la generalización al sugerir una falsa analogía entre las relaciones interpersonales directas y los intercambios económicos en el mercado. El capital acumulado en un contexto puede ser invertido en otra parte, ya que existe un equivalente común... en dinero. En este caso, el dinero soluciona el problema de la generalización. Pero, ¿qué papel desempeña el "capital social" en forma de confianza interpersonal generada directamente por las interacciones cara a cara?

La confianza interpersonal es por definición específica y contextual, es decir, uno confía en ciertas personas debido a la interacción continua con ellos, en contextos específicos en los que se experimenta directamente la reciprocidad. En efecto, es absolutamente factible que sin ningún otro mecanismo para la generalización de la confianza, la participación en asociaciones y la pertenencia a redes sociales pueden albergar el individualismo, el localismo, la intolerancia, la exclusión y la desconfianza generalizada hacia los extraños, así como hacia el aparato legal y el gobierno. Sin ninguna otra mediación, no existe razón alguna para esperar que las formas de reciprocidad o confianza generada dentro de los grupos pequeños puedan extenderse más allá del grupo, o para ese caso, que las demandas del grupo puedan ser otras que no sean las individuales.

Una teoría que ubica el origen de la confianza exclusivamente en las relaciones cara a cara se impone a sí misma la difícil tarea de encontrar mecanismos para generalizar dichas actitudes dentro de normas de reciprocidad, pero una teoría que elimina el papel de las instituciones, de la ley, de la efectividad de normas institucionalizadas, y que omite el concepto del ámbito de público cívico como parte de la sociedad civil, no puede encontrar dicho mecanismo.

Para lograr ver el papel que desempeñan las instituciones en este caso, tendríamos que entender la ley y el Estado no sólo como aquel tercero en ejecutar la ley. Tendríamos al menos que plantearnos la duplicidad de la ley, es decir, la ley como sanción y como normas institucionalizadas. Sólo entonces sería posible reflejarse en el papel de la ley y los derechos, al sustituir normas *universalistas* de confianza personalizada por parte de oficiales particulares; al sustituir también la confianza en las instituciones (respaldadas por sanciones) y la fe en su legitimidad, así como en el objetivo de vínculos interpersonales directos. Las normas legales que obligan a la equidad e imparcialidad en los procedimientos legales, y la justicia que limita el favoritismo y la arbitrariedad y protege el mérito, son el *sine qua non* de la "confianza general" en toda la sociedad, al menos en una estructura moderna. Lo mismo sucede con la expectativa de que los participantes institucionales cumplan y ejerzan las normas del conjunto institucional particular en el que interactúan. Por otra parte, los derechos aseguran que la confianza está garantizada siempre y cuando proporcionen a los individuos la oportunidad de exigir que se sancionen las violaciones a sus legítimas expectativas de reciprocidad.

Lo que Durkheim alguna vez llamó "ética profesional", efectivamente afecta la "moral cívica". Si uno lo sabe, puede entonces esperar un trato imparcial por parte de un juez, cuidados y atención por parte de un médico, protección por parte de la policía, interés por el bien común por parte de legisladores, y así sucesivamente. Es entonces que podemos tener la seguridad (no el cinismo) de que las normas y los valores compartidos orientarán las acciones de las personas que ocupan el poder. Pero este tipo de seguridad también presupone la existencia de espacios públicos en los cuales la validez de dichas normas y la equidad de los procedimientos pueda ser cuestionada, revisada, resarcida o reforzada a través de

la crítica.[3] Aquí el punto es que el limitado marco teórico de Putnam no nos permite articular estas complejas interrelaciones. Los trabajos recientes en Estados Unidos en materia de sociedad civil son aún más decepcionantes en lo que concierne a este punto.

En una serie de artículos publicados en los últimos tres años, muy reconocidos en la actualidad, Putnam y sus colegas afirman que las conocidas cifras de baja participación electoral y la disminución de participación activa en partidos políticos de Estados Unidos forman parte de un fenómeno mucho más amplio: la desaparición gradual del "capital social".

Este sorprendente descubrimiento de "descapitalización social" surgió al aplicar el método y los conceptos sobre la cultura cívica italiana al contexto estadunidense. De esta manera, la presencia de asociaciones secundarias, que funciona como indicador empírico del capital social, es *la* variable independiente utilizada para poner a prueba la vitalidad de la sociedad civil estadunidense. Efectivamente, las investigaciones muestran una disminución drástica de la participación activa en dichas asociaciones, a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Esto no resultaría motivo de alarma si estuviera surgiendo algún equivalente funcional de estos viejos grupos, pero de acuerdo con las investigaciones, no ha resultado así. "Tendencias contrarias" tales como la detonación de grupos de interés representados en Washington y el surgimiento de la participación masiva en organizaciones como NOW o la Asociación Estadunidense de Personas Retiradas no deben tomarse en cuenta, ya que estas organizaciones no se caracterizan por interacciones cara a cara entre personas que de verdad se conocen, sino por vínculos abstractos e impersonales entre individuos, símbolos y líderes en común. En resumen, ellos no generan capital social.

Planteo que la tesis de "descapitalización social" es una artimaña del método de Putnam. En resumen, si comenzamos a asumir que la sociedad civil se caracteriza por una forma particular de asociación voluntaria, y que únicamente dichas asociaciones generan capital social, entonces es evidente que si se presenta un declive en este tipo de actividades destinadas a la organización resultará inevitable alcanzar la decadencia y desintegración de la sociedad civil en su totalidad. Es entonces que nos vemos obligados a buscar la causa de la supuesta decadencia y, como todos sabemos, Putnam cree que es la influencia privatizadora de la televisión, un argumento poco convincente, aun si dicha decadencia pudiera comprobarse.

Mi teoría al respecto es que no podemos medir la vitalidad de la sociedad civil al compararla con un indicador específico, definido, con el paso del tiempo,

[3] Como Claus Offe lo planteó recientemente en su brillante trabajo analítico sobre confianza, los ciudadanos demócratas construyen la "confianza generalizada" con base en lo que saben acerca de las instituciones y de su capacidad para orientar las acciones, y no con base en lo que saben acerca de las élites políticas (a quienes de hecho no conocen).

como el único camino que sigue el comportamiento cívico. Lo que está en discusión es la estructura normativa, los patrones culturales y la identidad de la sociedad, los cuales se manifiestan en forma diferente, según el contexto y la época. Sin embargo, un acercamiento reduccionista predispone al analista a ignorar nuevas formas de asociación y de participación cívica que puedan servir como equivalentes funcionales de las formas anteriores que están en decadencia. La pregunta importante planteada por dicho acercamiento es por qué ciertas formas de actividad cívica (repertorios de acción) aparecen, cuándo lo hacen y cómo varían con la estructura política de oportunidades, los arreglos institucionales, el desarrollo legal, los patrones económicos y otras dimensiones de la propia sociedad civil, incluyendo los nuevos medios de comunicación.

En efecto, evaluar el impacto de los medios (la televisión) sobre el compromiso cívico y la participación política pudo haberse hecho de forma más matizada, de no haber estado buscando, en primer lugar, una explicación (mono) causal de la decadencia de la actividad cívica. Para decirlo de otra manera, si uno no busca desde el principio "equivalentes funcionales" para las formas tradicionales de asociación voluntaria, entonces la relación de nuevos medios de comunicación con las nuevas formas de acción, asociación y compromiso colectivo pueden ser planteados junto con su (supuesto) potencial para socavar las formas anteriores.

Más aún, si el analista contara con el concepto normativo del ámbito público, entonces "la duplicidad" de todos los medios masivos sería aparente. Con esto quiero decir que las formas generalizadas de comunicación, desde la palabra impresa hasta la radio, la televisión, y más recientemente el ciberespacio, no necesariamente sustituyen o restan importancia a la comunicación y deliberación interpersonal. Tampoco forzosamente "privatizan" ni entorpecen el compromiso cívico. También podrían albergarlo al extender la comunicación y las cadenas televisivas más allá de los contextos locales. Los medios de comunicación son, junto con la ley, el mecanismo más importante que funciona como mediador entre "lo particular" y "lo universal", lo local, lo nacional y lo internacional (significados, normas y temas). Incluso los medios que son poco interactivos como la televisión, pueden albergar una discusión acerca del contenido de su transmisión, a pesar de que la recepción pueda ser inicialmente privatizada. Por supuesto, los medios interactivos pueden lograr más. En resumen, no hay una relación de suma cero entre la deliberación y los medios masivos, entre la discusión directa y frontal y las comunicaciones indirectas. Más importante aún, los propios medios generalizados de comunicación pueden ser percibidos como instituciones sujetas a las normas del ámbito público y, por lo tanto, estar abiertas a la crítica en caso de que el acceso a estos o su funcionamiento violen dichas normas. Bien vale la pena el esfuerzo de estudiar los efectos de la nueva tecnología de comunicación, pero esto requiere de un análisis mucho más formal que el realizado por Putnam.

No quisiera que se me malinterpretara. No dudo que los antiguos tipos de asociaciones que albergaban el comportamiento cívico de ciertos sectores de la población están

desapareciendo. Pero esto no necesariamente es negativo, considerando que muchas de las formas antiguas se basan en la exclusión racial y de género y en modelos culturales autoritarios, sin mencionar las formas de organización jerárquica en el plano nacional. Tampoco quiero afirmar que están surgiendo los equivalentes funcionales y que no existe motivo de reflexión. Bien podría ser que estamos ahora en un contexto político, en el cual es necesaria una reforma institucional de los diversos aspectos del sistema político y jurídico para facilitar y fortalecer el surgimiento de nuevas maneras de socializar, capaces de hacer conciencia del potencial normativo que acompaña a los patrones culturales de una sociedad civil moderna. En otras palabras, no es necesario elegir entre el camino institucionalista y el asociativo para generar una confianza social o política. Éstos dependen uno del otro y se refuerzan mutuamente. Pero dónde debemos buscar y qué se debe hacer, son preguntas que no lograrán ser aclaradas con análisis retrógrados enfocados en revivir las antiguas formas de asociación, las cuales probablemente ya no son apropiadas. Incluso más grave, es que dicho tratamiento cae en manos de aquellos, como ya lo mencioné, más interesados en hacer a un lado los logros de los Estados benefactores y en revivir las formas tradicionales y autoritarias de la sociedad civil, que en continuar con su democratización.

III

Éste es el punto que abordo en la segunda parte de mi participación. Al analizar el discurso de la sociedad civil planteado por los neocomunitarios reunidos en la publicación *The Responsive Community*, muestro cómo la retórica de la decadencia civil y moral, y la ecuación de sociedad civil con formas tradicionales de asociación voluntaria (incluyendo ahora a "la" familia) se movilizan en beneficio de un proyecto de retomar la tradición, que apunta hacia los mismos derechos que constituyen la sociedad civil y su potencial democrático. También muestro cómo el análisis de Putnam sobre la sociedad civil estadunidense tiene fuerte influencia sobre este discurso. No cuento con espacio suficiente para entrar en detalles en este momento, pero permítanme concluir brevemente dejando en claro tres puntos.

Primero, los neocomunitarios aseguran que "la" familia es la asociación voluntaria más importante y que la decadencia de la familia y de los valores familiares son la clave de la descapitalización social en Estados Unidos, tesis muy apreciada por Putnam. Segundo, los comunitarios culpan a la aparición de una cultura amoral de individualismo expresivo y enfoque legal de derechos individuales de la desintegración de la familia y del capital social en general. En efecto, la tesis, sumamente confusa y gastada, de que los derechos son elementos desintegradores de la ética, la comunidad, la virtud cívica y moral y la confianza es el punto central de este análisis.

La tesis central de los comunitarios consiste en que enfrentamos en Estados Unidos una decadencia, potencialmente desastrosa, de los valores positivos. Ellos asumen que para lograr una sociedad bien integrada, necesitamos un "fuerte" consenso de valores, extensivo, sustancioso y nacionalmente articulado, con un amplio rango de asuntos "públicos" y "privados". Por consiguiente, las políticas públicas "formativas" guiadas por una concepción del bien, explícitamente articulada, orientada a inculcar los valores adecuados y a dar forma a las preferencias hacia la dirección correcta, para reintroducir así una ética de responsabilidad, solidaridad social y virtud a la visión del mundo que deben tener sus ciudadanos. Fortalecer a las instituciones de la sociedad civil es la primera prioridad de dicha "toma de conciencia", ya que éstos son agentes fundamentales en la formación de carácter. El Estado y la ley son importantes, pero en lugar de otorgar derechos y obligaciones deberían fomentar las pláticas acerca de la virtud y la ética, institucionalizar los valores adecuados y albergar a fuertes instituciones civiles (familias, iglesias, barrios, etc.) que mantendrán integradas a las personas en lo que será, en efecto, una restaurada religión civil estadunidense.

En el presente capítulo sostengo que esta evaluación del problema (y la solución propuesta) está basada en cuatro conceptos erróneos, los cuales cuestiono uno por uno. El primero es la suposición de que se requiere de un consenso sustancioso de valores para la integración social en las sociedades modernas. El segundo es la ecuación de una pluralización abierta y pública de las formas de vida que sufren fragmentación y desintegración social. El tercero es la tendencia a establecer que el interés por la realización personal y por la responsabilidad social se excluyen mutuamente. Cuarto y último, los neocomunitarios asumen que la orientación de los derechos de los norteamericanos contemporáneos debilitan nuestro sentido de comunidad y nuestros impulsos morales, así como la legitimidad democrática de nuestro sistema político.

No resulta difícil articular teóricamente que cada una de estas nociones está equivocada. Tampoco se me dificulta notar que éstas son parte del núcleo de un proyecto político destinado a regresar a la sociedad civil a la tradición y homogeneizar nuestra vida social y cultural a través de medidas estadísticas que, a pesar de la retórica asociativa, resultan sumamente autoritarias. Bajo la apariencia de revivir la virtud moral y cívica, esta retórica destruye la afinidad facultativa entre los principios universalistas que rodean a la sociedad civil moderna y la pluralidad. Su enfoque de "la" familia es un ejemplo al respecto.

Como lo mencioné anteriormente, los neocomunitarios sostienen que "la" familia es actualmente la asociación "voluntaria" más importante, el núcleo de la sociedad civil, porque es en ella donde se moldea la personalidad, se experimenta por primera vez la solidaridad y la confianza y se aprenden los valores. La familia nos hereda nuestro primer capital social.

El problema es que la clase de familia que imparte las virtudes necesarias para una sociedad civil vital está en decadencia desde los últimos 30 años. Se

citan como evidencia las conocidas estadísticas respecto al promedio de divorcios, nacimientos fuera de matrimonio, familias de un solo padre, embarazos en adolescentes, madres solteras, al aplazamiento del matrimonio y la elevada incidencia en el sexo premarital. Aparentemente, sólo existe una clase de familia que puede generar los valores adecuados y el capital social necesario para una sociedad civil vital: el núcleo familiar constituido por la pareja heterosexual y sus hijos, basado en el matrimonio de compañerismo definido como un compromiso de amor, solidaridad, fidelidad y responsabilidad que ha de durar toda la vida.

En resumen, el discurso de los comunitarios sobre valores familiares culpa a la pobreza, al uso de drogas, a la decadencia de la ética laboral, a la confianza y al individualismo civil en lo que se refiere al desarrollo cultural y a la composición familiar, más que a los elementos estructurales de la economía y la política.

Pero, ¿por qué esta clase de familia, junto con otras instituciones de la sociedad civil, ha decaído drásticamente? En lugar de voltear la mirada hacia el impacto de la nueva tecnología, como lo hizo Putnam, el movimiento comunitario culpa al cambio que se presenta en los valores culturales: estamos recogiendo la cosecha amarga de la cultura permisiva de los años sesenta, lo que Putnam denomina como la primera generación "poscívica". El surgimiento del individualismo "expresivo" y el triunfo de la concepción "voluntarista" de uno mismo y de la moral, basada en la premisa de que estamos obligados a cumplir sólo con aquellos fines que hemos elegido, son en este caso los principales responsables.

La jurisprudencia liberal responde a la propagación de la orientación cultural de una minoría relativamente pequeña de la población en general. La "juridificación" de la sociedad estadunidense, la saturación del discurso político con "charlas sobre derechos", que comenzaron con el movimiento de los derechos civiles, se aceleró cuando la Corte Warren decidió ejercer con vigor el poder de la censura judicial. La tendencia (instigada por abogados) de los participantes colectivos para articular los asuntos sociales y políticos como afirmaciones basadas en los derechos, albergan, y a la vez se refuerzan, por la amplia expansión del papel de las cortes y los jueces en el sistema político. Los derechos legales, haciendo hincapié en la libertad, y los derechos personales, han tenido un "efecto colonizador" en nuestras instituciones y nuestros discursos morales. También han debilitado los valores en común y han exacerbado la tendencia de fragmentación al fomentar la exigencia de derechos y las políticas de identidad en beneficio de grupos particulares que mantienen de manera agresiva sus intereses sin considerar el bienestar común.

Resulta poco sorprendente que la revolución de derechos sea considerada tan destructiva en cuanto a la "asociación íntima" se refiere. El descubrimiento de los derechos constitucionales "fundamentales" de privacía *individual* en este aspecto supuestamente introduce una atomización destructiva y una relación de oposición, que de otra manera, se considerarían comunidades familiares solidarias, oponiendo los derechos de un miembro contra los de otro y debilitando la base de la confianza y la cohesión social.

No debe sorprendernos, entonces, que junto con una buena exhortación moral, las publicaciones comunitarias estén saturadas con propuestas políticas autoritarias estructuradas para reforzar a la familia de ambos padres, para desalentar el divorcio, el sexo extramarital, los embarazos en adolescentes (¡fuera del matrimonio!), y deshacer varios derechos individualizantes, supuestamente destructivos, en cuanto a la asociación íntima se refiere. Ellos han logrado que el debate de políticas públicas se aleje de la interrogante de cómo asegurarse que todos los hogares obtengan un nivel de vida, atención médica y servicios de vivienda adecuados, y que se centre en cómo fortalecer el núcleo familiar constituido por ambos padres.

Me atrevo a poner en tela de juicio estas afirmaciones, con base en planteamientos empíricos y teóricos. Tan sólo menciono unos cuantos. Primero, las cifras sobre matrimonio, divorcio, familias de un solo padre y los estándares sexuales (y sobre la actividad asociativa en general, incluyendo la religiosa) no indican la decadencia del matrimonio y la familia, o de la intimidad, sino más bien que una forma familiar en particular, por motivos tanto económicos como culturales y políticos, está perdiendo terreno: el modelo de los años cincuenta del núcleo familiar patriarcal –el hombre como proveedor, la mujer a cargo del hogar y los hijos–, compuesto por una pareja heterosexual casada de por vida.[4] En efecto, lo que se ha desintegrado no es en sí "la familia", sino el consenso de lo que es la familia apropiada, de qué forma debe tomar la buena relación íntima y, para ser más precisos, de la naturaleza del papel de la mujer (y el hombre), así como la identidad sexual y de género.[5]

Mi argumento teórico clave recae en que la "juridificación" es un fenómeno complejo que no puede abordarse en los términos simplistas empleados por los comunitarios. Las obligaciones legales y los derechos personales básicos pueden albergar relaciones de reciprocidad mitigando las diferencias de poder y oportunidad, disminuyendo los riesgos de aquel que confía, protegiendo parcialmente contra los efectos terribles de una confianza sin garantías, y estableciendo bases mínimas (normativas y materiales) para la asociación voluntaria, especialmente en lo que se refiere a vivir la intimidad según sus propios ideales de igualdad. Junto con los derechos que protegen los espacios públicos, éstos constituyen los cimientos en los que la democracia y la confianza pueden fortalecerse uno al otro. La "juridificación" también puede ser opresiva y destructiva, pero la interrogante no es si la "juridificación" presenta efectos, sino qué tipo de "juridificación" acarrea qué efectos.

[4] Entre éstos, uno de los más importantes es el ingreso de la mujer, especialmente de madres jóvenes, a la fuerza de trabajo.

[5] La información demográfica compara la descentralización del matrimonio con la intimidad. Las funciones y los sucesos que antes iban de la mano, como en el antiguo modelo hegemónico del núcleo familiar –matrimonio, vida doméstica, paternidad, crianza, amor, sexo– se han disgregado y se han vuelto a combinar, formando así diversos tipos de relaciones íntimas y de parentesco.

En el transcurso de las últimas tres décadas, ha habido un cambio real y radical en cuanto a la intimidad se refiere y, en la actualidad, las familias de todo tipo se encuentran bajo una terrible tensión. Pero los problemas e inseguridades de la vida asociativa, en esta y en otras áreas, no se deben al individualismo expresivo, a la existencia de demasiados derechos, a la legalización *per se*, a una concepción voluntarista de la moral, o a la pluralidad de las formas familiares. En efecto, la individualización de las situaciones de vida y la capacidad inevitable de elección en cada vez más áreas de la vida misma no son producto de una visión moral falsa del mundo ni de las artimañas de los abogados, sino del efecto de procesos profundos que debilitan las viejas certezas y los ejes de un estilo de vida tan característico de una etapa inicial de sociedad moderna (industrial). La incertidumbre y los trastornos económicos, la desestandarización del trabajo, la entrada masiva de mujeres casadas a la fuerza de trabajo, el desarrollo tecnológico sin precedentes en el sector científico, y el crecimiento de los medios en cuanto a opciones, movilidad y posibilidades de comunicación, alteran los acuerdos culturales y arreglos institucionales establecidos, así como se crean nuevas dependencias y riesgos. Todas las formas asociativas se han vuelto más relajadas, frágiles y porosas. Las nuevas en desarrollo necesitan ayuda. Pero ni la familia privada ni los tipos tradicionales o novedosos de asociación voluntaria ni para el caso, la economía de libre mercado, pueden tolerar la carga, los riesgos y las necesidades, todos estos engendrados en la sociedad contemporánea. Ahora es momento de voltear la mirada hacia los verdaderos asuntos que debe enfrentar la sociedad civil, libre de todo peso ideológico.

Conclusión

En este ensayo he planteado que una concepción obtusa de la sociedad civil confunde y tergiversa problemas importantes, sin que esto implique que dichos problemas no existen. No cabe duda que hoy en día, el paradigma del Estado benefactor, las formas correspondientes de legalización y las vías establecidas de compromiso cívico, de participación política y de integración social se encuentran todos en crisis. Pero el pensamiento dicotómico que contrapone a la sociedad civil con el Estado, las obligaciones con los derechos, los hábitos con los códigos, la asociación formal con la informal (así como la procedencia de la confianza), los planteamientos culturalistas con los institucionalistas, y el estatus con el contrato, nos lleva a una conclusión precipitada de la descapitalización social y a un conjunto de decisiones políticas falsas.

Si tuviéramos un concepto más rico de la sociedad civil y una comprensión más abstracta de sus presupuestos culturales descubrir el deterioro de un tipo de institución cívica no tendría por qué llevarnos a afirmar que existe una decadencia cívica general. Con el uso de diferentes métodos, podrían detectarse los equiva-

lentes funcionales de las antiguas formas asociativas, junto con las nuevas clases de acción cívica que pretenden modificar el ambiente de las instituciones civiles, económicas y políticas. Una concepción más rica nos permitiría también considerar el papel de diversos paradigmas de ley, de concepción de derechos y de diseño de instituciones políticas, no sólo al establecer y proteger los espacios de la sociedad civil, sino también al abrir foros fundamentales para multiplicar voces, proyectos y actitudes críticas. En lugar de las propuestas de políticas adecuadas, que abundan hoy en día como respuesta al análisis de la confianza en declive y del capital social en extinción, que son a la vez demasiado sustantivas y abstractas, la pregunta inicial y más profunda de los efectos de los arreglos institucionales existentes del sistema político estadunidense, e incluso de su diseño constitucional en cuanto a la forma y orientación de las asociaciones y los participantes de la sociedad civil, debe convertirse en el enfoque clave, como deben serlo las propuestas, normativamente deseables, para su reforma.

Dichas consideraciones no deben sustituir al análisis social por aquél orientado hacia el Estado. Mejor aún, si tuviéramos una concepción rica de la sociedad civil que incluyera los ámbitos públicos civiles podríamos considerar las líneas recíprocas entre ésta, el Estado, los públicos políticos y la economía. Esta perspectiva podría llevarnos a un rango importante de interrogantes que piden a gritos una investigación formal, ya que es indiscutible que la presentación de las cuatro áreas clave de la sociedad civil, es decir, pluralidad, difusión, legalidad y privacía, están sufriendo cambios importantes en la actualidad. La intervención teórica y práctica dentro de estas transformaciones sugiere un programa de investigación basado en el carácter estructurado, en contraste con el natural, de la sociedad civil contemporánea. Sólo funcionará en el actual contexto una perspectiva de la sociedad civil que esté al tanto de asuntos de procedencia institucional y esté preparada para su modernización y democratización reflexiva. A continuación menciono algunos asuntos de interés que ameritan investigación, los cuales ayudarán a diferenciar de forma analítica las áreas de estudio de la sociedad civil, y podrán ser útiles para las corrientes intelectuales y políticas que deseen orientarse hacia el problema de cómo lograr una mayor y más sólida democratización.

El problema de la legitimidad democrática

En definitiva, necesitamos estudiar la diferencia entre la legitimidad democrática, proporcionada por las precondiciones y los mecanismos legales de la política legislativa electoral, y los "procedimientos" más amplios de un ámbito público democrático en el cual una extensa red de asociaciones es capaz de participar. Necesitamos poder distinguir empíricamente entre los tipos, los niveles y la duración del apoyo y la confianza en los gobiernos, con base en procedimientos

más restringidos de la sociedad política, así como los procedimientos democráticos más abiertos del público cívico.

El tema del constitucionalismo y la sociedad civil

Es momento de explorar seriamente no sólo el papel de la sociedad civil, sus asociaciones y públicos en la realización constitucional, y en el desarrollo del patriotismo constitucional, sino también si, y hasta qué punto, las constituciones pueden realizarse a partir de la sociedad civil *a)* al proporcionar explícitamente los canales de participación y *b)* al facilitar el surgimiento de asociaciones civiles de importancia política, regulando su vida interna y limitando la forma en que éstas ejercen su influencia política. ¿Qué debe y puede traer consigo un constitucionalismo multicultural?

El problema de la maquinaria de la democracia y su relación con la acción cívica y las iniciativas

Sabemos que la democracia representativa existe en distintas formas. Aun así, sabemos poco acerca de la relación de consenso, las variedades pluralistas y mayoritarias, el presidencialismo y parlamentarismo, el federalismo y el Estado unitario, con el desarrollo de asociaciones y públicos como componentes activos de la formación de voluntad. A la fecha existen muchas combinaciones posibles de las formas disponibles de instituciones democráticas, y necesitamos descubrir las consecuencias de las diversas combinaciones de sociedad civil. Esto daría la pauta tanto para una comparación empírica como para propuestas creativas de diseño. Actualmente, hay pocas bases normativas realmente convincentes para preferir otros tipos y combinaciones de democracia. Existen motivos para desear que el punto de vista de la sociedad civil pueda proporcionar dichos argumentos.

La relación de la sociedad civil y política

Los gobiernos locales y los partidos políticos nacionales se asemejan (en forma muy distinta) a las asociaciones de la sociedad civil. En el siglo XIX, Tocqueville estudió a fondo las relaciones entre estas formas. En la actualidad debemos encontrar el efecto que tienen los diferentes modelos de gobierno local y de sistemas de partidos políticos sobre la sociedad civil. En el caso de los gobiernos locales será importante documentar las oportunidades políticas que tiene la vida asociativa a través de la descentralización. Pero también debemos considerar si el localismo extremo podría regionalizar a las instituciones civiles cuya teleología actual es translocal o incluso transnacional. En el caso de los sistemas de partidos políticos debemos examinar el efecto del número de partidos, el nivel y tipo de

polarización y su estructura en los diferentes modelos de la vida asociativa. Necesitamos plantear nuevas formas de pluralidad y nuevos modelos que representen una influencia para esta sociedad política.

El problema de los medios y el ámbito público

Por supuesto, resulta crucial el tema que Putnam trajo a colación, pero que abordó de forma inadecuada, acerca del impacto que tienen los nuevos medios de comunicación sobre la sociedad civil. Así como Habermas investigó alguna vez sobre los efectos que los nuevos medios impresos tuvieron sobre el surgimiento de un nuevo tipo de ámbito público, nosotros debemos ahora observar los medios electrónicos: su efecto tecnológico, su estructuración institucional y sus formas de control y relación hacia los públicos civiles que, es probable, se conciben de forma diferente. Éste resulta un tema fundamental para los teóricos de la sociedad civil, interesados en el ámbito público democrático. Debemos abordar de nuevo los problemas de mercado y comercio, así como los controles gubernamentales presentes en una comunicación libre y crítica. Debemos comparar los diversos modelos disponibles de medios públicos de comunicación y examinar cómo los insumos legales y monetarios del Estado y de la economía pueden ser absorbidos de manera que no destruyan la idea misma de los públicos civiles.

Privacía e intimidad

Si la afirmación neocomunitaria de que la expansión de los derechos personales individuales en el campo de la intimidad destruye el contenido ético de las familias es poco convincente, resulta cierto, sin embargo, que ciertas formas de "juridificación" pueden tener efectos destructivos y de polarización. Resulta inquietante que se confíe en demasía en las salas de justicia y en las leyes para descubrir los derechos personales básicos y adjudicarles cualquier disputa referente a esta área. Por otro lado, ya no es posible concebir las relaciones íntimas como si existieran dentro de un ámbito natural, prepolítico y privado, inmunes a la estructura, regulación e intervención legales, y ajenas a las demandas de la justicia. Entonces, ¿cómo podemos concebir la privacía que se requiere para que florezcan las relaciones íntimas y la autonomía personal que queremos y necesitamos en y para las relaciones?, ¿qué forma legal de regulación y de constitucionalismo podrían proteger la pluralidad de estilos de vida dentro de la sociedad civil, incluyendo las relaciones íntimas, de la intolerancia de la mayoría, al mismo tiempo que logren evitar tanto los efectos desintegradores de una legislación excesiva como los efectos injustos de la "no intervención"? En resumen, ¿cómo definir la privacía y su relación con las virtudes, la moral, las estructuras institucionales y los discursos públicos?

La relación de la sociedad civil y la solidaridad social

Debemos observar de nuevo el problema de la reconstrucción y descentralización del Estado benefactor. Qué reformas o rediseños institucionales son necesarios para lograr los objetivos materiales (justicia) del Estado benefactor sin poner en riesgo la autonomía personal, la solidaridad y los incentivos asociativos para la iniciativa y responsabilidad individual y de grupo. Los críticos del Estado benefactor han llamado nuestra atención, con razón, sobre los efectos secundarios negativos del intervencionismo burocrático, incluyendo el debilitamiento del ejercicio de la ley. A la vez, sabemos también que el comercio y la privatización de servicios sociales no pueden satisfacer las necesidades sociales existentes de manera suficiente y equitativa. ¿Qué forma puede tomar el seguimiento reflexivo del Estado benefactor?, ¿cómo ayuda la noción de ley reflexiva en este caso?, ¿cómo pueden contribuir los fondos y las regulaciones gubernamentales con la responsabilidad, la autonomía y el vigor de los participantes civiles y ayudar a institucionalizar la correspondencia, la solidaridad, la justicia y la equidad?

El problema de la globalización de la sociedad civil

Muchas de las organizaciones más importantes de la sociedad civil son ahora globales por naturaleza. Esto es cierto en lo que se refiere a las ONG y a las organizaciones de derechos humanos dedicados a establecer parámetros básicos de la sociedad civil en países demócratas. De manera similar, los públicos civiles tienen actualmente un carácter internacional. Es necesario estudiar las relaciones entre las asociaciones y los públicos globales y las sociedades y culturas locales, así como con los Estados nacionales y las organizaciones gubernamentales internacionales.

Estas áreas de investigación pueden ayudar a convertir las teorías sobre la sociedad civil en un conjunto de instrumentos analíticos, más plausible intelectualmente para las décadas por venir, que simplemente concentrarse en definir y redefinir el concepto. También ayudarán a poner en tela de juicio las concepciones unilaterales e ideológicas. Creo que si se presentaran resultados favorables en estas áreas sería un gran avance para legitimar el concepto de sociedad civil dentro de las ciencias sociales. En efecto, los resultados positivos en cualquiera de dichas áreas sería una gran contribución para aquellos que ya se encuentran comprometidos con la política de la sociedad civil y que desean comprender mejor el significado de sus propias acciones. También orientaría a aquellos interesados en la interrogante de qué hace que la democracia camine en la dirección correcta.

SIMPATÍA POR LAS FLORES. OTRA DIVAGACIÓN SOBRE LA SOCIEDAD CIVIL

FERNANDO ESCALANTE GONZALBO*

Hay una foto famosa del 68 francés que muestra a un joven introduciendo una flor en el cañón del fusil de un policía. Una imagen hermosa, elocuente, en la que es posible ver algunos rasgos decisivos de la sensibilidad de nuestro fin de siglo: el culto a la juventud, la aversión a la violencia, una idea sentimental y juguetona del heroísmo. La simpatía por las flores. Es excepcional por su densidad, por su concisión; y por eso vale la pena mirarla con detenimiento.

Lo primero que uno descubre es algo curioso: prácticamente nadie puede, al verla, simpatizar con el policía. Nuestra simpatía está, de antemano, con el muchacho saludable, imaginativo, irreverente, que reparte las flores. Un gesto hermoso. Seguramente. Pero ocurre que dicha reacción no es en absoluto obvia.

Hay que suponer que ese policía, como los demás que componen el grupo, entre otras cosas se ocupa de proteger la propiedad del muchacho saludable y su familia; su trabajo consiste en ofrecerle seguridad, tranquilidad. No se dedica a tareas innobles, no es en general dañino ni en particular hostil hacia nadie. Pero resulta antipático. Es más: el muchacho saludable sabe con toda certeza, tan bien como lo sabemos nosotros, que el policía no le va a disparar. Por eso reparte sus flores con esa insolencia alegre, despreocupada.

Insisto, la imagen es hermosa, conmovedora. No obstante, pensándolo dos veces no está tan claro por qué consigue conmovernos de semejante manera. Será, digamos, por el contraste entre el fusil y la flor; bien. También por la idea de que enfrentarse a la autoridad es algo heroico. Seamos sinceros: un policía ofreciendo flores resultaría grotesco, risible, incluso siniestro.

Es la sensibilidad de nuestro tiempo, dicho sea con toda vaguedad. Nuestro tiempo –hablo de Occidente, de México en particular– es antiautoritario, sentimental, briosamente juvenil y enemigo de los uniformes. Tiempo de repartir flores impunemente. También cuenta nuestro tiempo, y en él es muy característica la desobediencia civil entre las virtudes cívicas; eso vemos en la fotografía: un residuo del Sermón de la Montaña después de Gandhi y Luther King.

* El Colegio de México.

Mi idea es que el tema de la sociedad civil, tal como se plantea hoy, las esperanzas que inspira, se explican sobre todo por esa sensibilidad mucho más que por otras razones, digamos, estructurales.

Hace algún tiempo que se oye de nuevo con relativa frecuencia la idea de la "crisis moral" de la democracia. Según el contexto, lo que preocupa es la corrupción, la desigualdad, la agitación religiosa, nacionalista. En conjunto, los temas son familiares. La idea misma de la crisis moral y la manera de hablar sobre ella son conocidas.[1]

Es notable que las quejas provienen de la misma tradición democrática, pero tampoco eso es una novedad. Para distinguirla de otras críticas posibles, en vena autoritaria o tradicionalista, digamos que se trata de la idea de la "democracia insuficiente": insuficientemente democrática, se entiende. Un argumento que encuentra defectuoso el arreglo institucional de las democracias contemporáneas, porque no permite una expresión cabal de la soberanía popular.

Un diagnóstico inclinado en este sentido suele encontrar unos cuantos rasgos, muy ostensibles, que hablan de la "crisis moral": el desinterés que inspiran los procesos electorales y la baja participación; el desprestigio general de los partidos políticos y de la política misma; la ubicuidad de la corrupción; la tendencia al predominio de vínculos clientelistas: tráfico de influencias, compra de votos, cabildeo agresivo, financiamiento ilegal de partidos.

A partir de eso, los diagnósticos pueden tener conclusiones más o menos pesimistas. No obstante, lo característico de la idea de la "democracia insuficiente" es imaginar una alternativa que hoy por hoy suele tener como emblema a la sociedad civil. Con mayor o menor entusiasmo, en la sociedad civil organizada suele verse un antídoto para los vicios típicos de los sistemas representativos: formas de participación espontánea, una vía de acción más inmediata, desinteresada, también más eficaz, y una resistente vocación humanitaria.

Insisto, el diagnóstico es conocido y por cierto que parece en muchas cosas sensato. La queja, por otra parte, coincide con el ánimo de nuestro fin de siglo: vagamente democrático, juvenil, antiautoritario. Para salir del marasmo de corrupción y apatía en que estamos, así dice la voz común, lo que se necesita es la virtuosa y alegre energía de la participación.

Ahora bien, es posible, incluso probable que esos rasgos perversos, esas deformidades sean inevitables. La apatía, por ejemplo, podría ser, como lo suponía Leo Strauss, una condición natural, necesaria y hasta ventajosa para el orden democrático; una secuela de la "libertad de los modernos" de Constant. Porque resulta indudable que el entusiasmo masivo por la política es algo raro, y puede que en general peligroso, para un arreglo institucional característico del siglo XX.

[1] Ejemplar porque es además ecuánime, Charles S. Maier, "The Moral Crisis of Democracy", *Foreign Affairs*, vol. 73, núm. 4, julio-agosto 1994, pp. 48-64.

Digámoslo de otra manera. La forma constitucional que domina hoy en Occidente es esa solución paradójica que se llama Democracia Liberal. Que necesariamente, en sus procedimientos y en sus contenidos se opone a la idea republicana e incluso a la tradición democrática en su versión más estricta. Recuérdese a Ortega: "El liberalismo y la democracia empiezan por no tener nada que ver y terminan siendo, como tendencias, de sentido contrario."

En cuanto a la corrupción, tampoco parece probable que nuestra circunstancia sea excepcional. Varían las formas, sin duda, como los motivos materiales, pero en general las limitaciones legales de la política y la influencia del Estado en la economía la hacen prácticamente inevitable. No siempre benéfica ni siempre desastrosa, seguramente tampoco generalizada de manera universal: inevitable.

La desconfianza hacia los partidos, por otra parte, la idea de que los profesionales están alejados de las necesidades de la gente, que miran por sus intereses, es bastante común. Casi diría que es una afección cíclica de la mayoría de los sistemas representativos, que acaso obedece al envejecimiento de la clase política, a su relativo desfase respecto a los cambios en el orden social.

Como sea, la retórica antiparlamentaria, de la que forma parte el discurso de la sociedad civil, es una salida natural. La búsqueda de otras formas de expresión política, más inmediatas y espontáneas, es una antigua fantasía. Tiene a veces acentos de un nacionalismo agresivo, a veces un dejo anarquista, corporativo o directamente reaccionario. Lo interesante es que la estructura formal de su retórica y muchos de sus motivos más convincentes aparecen en todos los casos.

Puesto más o menos fuera de contexto, veamos un alegato clásico:

> Y así se va estragando el alma popular, elemental y fuerte, inclinada a decidir por razones claras. Las gentes sufridas del pueblo, las que labran y callan, tienen que ceder una vez y otra en su manera llana de entender para plegarse a explicaciones sutiles. De esta manera no suben a la política las calidades de la entraña popular, sino que se van introduciendo en los pueblos los malos usos de la política. En cada villorrio se nota como un remedo del gran baile de máscaras nacional. Y si alguien, de pronto, pusiera fin al baile y empezara a llamar las cosas por sus nombres, ¿qué pasaría? ¿Y si no pasaba nada? ¿Y si, sencillamente, entraba un aire nuevo, incontaminado, a depararnos una atmósfera respirable? Quizá estemos envenenados de sabiduría y necesitemos una recia cura de espontaneidad. Tirar las caretas y salir a los campos con las verdaderas caras y con las palabras verdaderas.[2]

Podría tratarse, estarán ustedes de acuerdo, de alguno de los contemporáneos partidarios de la antipolítica, de la izquierda poscomunista o el neozapatismo mexicano. Ahora que nadie se sorprendería tampoco de saber que es obra de José Antonio Primo de Rivera. La coincidencia no es en absoluto accidental.

[2] José Antonio Primo de Rivera, "En vísperas del baile de máscaras", en su libro, *Obras Completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1945, p. 857.

Es indudable: el antiparlamentarismo de hoy tiene rasgos propios bastante singulares, a pesar de todo. De hecho, son ésos los que me interesan en lo que sigue. Pero conviene tener en mente ese aire de familia y, antes de continuar, dar todavía otro brevísimo rodeo.

La noción de sociedad civil tiene una historia complicada y bastante larga que, desde luego, no tengo intención de recorrer ahora, ni falta que hace. Me interesan tan sólo algunos momentos; eso, y subrayar una ambigüedad que resulta decisiva: el término ha sido usado con dos sentidos distintos, bien para designar a un tipo de sociedad, una forma de ser de la sociedad en general, o bien a una porción de ella, algunas instituciones y organizaciones dentro de ella.

En un principio, el adjetivo sirvió para distinguir a la sociedad regulada, gobernada por leyes, del estado de naturaleza. En adelante, se refiere al conjunto de ciudadanos que viven sujetos al derecho común y que, en eso, se distinguen de los cuerpos con fuero especial: el ejército y la Iglesia. En la obra de Hegel, ya se sabe, la sociedad civil es la suma de egoísmos que resulta de la negación de las comunidades naturales, distinta también del Estado como realidad de la Idea ética; en Gramsci, un poco más apuradamente, se define por oposición a la sociedad política, que incluye a los partidos.

El uso que hoy se da al concepto es una mezcla más o menos afortunada de las definiciones anteriores. Suele concretarse, no obstante, en referencia a un conjunto de agrupaciones de lo que se ha dado en llamar el "tercer sector": ni Estado ni mercado. Agrupaciones voluntarias que, según lo que se pretende, son privadas por su forma de organización, y públicas por su intención.

Es interesante hacer notar que el conjunto de acepciones tiene sentido sólo para un tipo de sociedad particular; es más, la existencia de esas organizaciones del "tercer sector" depende, de todo a todo, del arreglo legal e institucional del Occidente moderno. Fuera de esas circunstancias, su función, su naturaleza, sus características serán completamente distintas. Y en ello radica el mayor riesgo de las ambigüedades de la actual retórica de la "democracia insuficiente".

Resumiendo todo lo posible digamos que, en lo que nos interesa, ese orden característico es el de la civilidad: aquel en que el conjunto de la sociedad es "civil" –legal, secular, pluralista– y propicia el surgimiento de esas agrupaciones voluntarias, privadas de vocación humanitaria, pero que no suplen al Estado en ninguna función pública ni de representación ni de gestión.

Los rasgos propios de ese orden son obvios. En primer lugar, el monopolio efectivo y legalmente ordenado de la violencia y la pacificación general de las relaciones sociales, es decir: la existencia del Estado y, como condición de ésta, la virtud indispensable de la obediencia. También la secularización del poder político y la tolerancia religiosa, el rechazo a definir de manera autoritaria un "fin último", una idea de vida buena; también el conjunto de derechos y libertades, incluso la propiedad privada, que permiten el desarrollo de una configuración básicamente individualista.

Finalmente, como consecuencia de todo ello, la existencia de la sociedad civil supone pluralismo no sólo ideológico y político, sino institucional. Requiere la separación más o menos nítida de ámbitos y funciones: lo público y lo privado, el mercado, el Estado, etcétera. Dicha separación, digámoslo también, obedece a la división del trabajo, es a la vez condición y consecuencia del aumento de la complejidad social.[3]

Así de borroso y apresurado como es, supongo que el boceto sirve para justificar la idea siguiente: eso que llamamos sociedad civil no es una forma natural, inmediatamente dada en cualquier parte, en cualquier tiempo. Casi habría que decir lo contrario: es una excepción rara en la historia de la Humanidad. Siendo así, sino toda sociedad es civil, no todas las agrupaciones voluntarias pueden ser de la misma naturaleza: no cumplen con las mismas funciones, no son igualmente confiables ni puede esperarse que su acción tenga resultados semejantes.

Pero volvamos de una vez a la retórica de la que íbamos hablando, la retórica de la "democracia insuficiente". Resulta transparente que en ella se da un uso más o menos arbitrario y oportunista a la expresión sociedad civil, porque la indefinición casi lo hace obligado. Con frecuencia se pone el acento en el adjetivo civil para aprovechar las resonancias épicas de la idea de ciudadanía; también, cuando se habla del ensimismamiento de los partidos para hacer el elogio de la espontaneidad se invoca algo parecido al Pueblo de la retórica tradicional de la izquierda. Si se trata de defender el carácter local, particularista, heterogéneo de las asociaciones en las que se supone que se expresa, se echa mano del arsenal más clásico del liberalismo.

El resultado de esa mezcla es que la sociedad civil puede serlo todo para todos. Una forma moderna de la aspiración republicana de participación, la más perfecta expresión de la idea liberal, la posibilidad única de ampliar y radicalizar la democracia.[4] Es curioso: todo ello referido, materialmente, a un conjunto de agrupaciones voluntarias, privadas, parciales y particularistas, a las que antes, con nombre mucho más claro y apropiado, se llamaba "grupos de presión".

Hay diferencias, por supuesto, entre los grupos de presión de hoy y los de antes. Aparte de dedicarse al cabildeo político, a formas discretas de extorsión –que también lo hacen–, los de hoy tienen una presencia muy ostentosa en los medios de comunicación, redes muy extensas, una práctica que oscila entre la simulación de la democracia directa, la asistencia humanitaria, la desobediencia civil y el sabotaje. Y tienen además muy buena prensa.

[3] Una descripción completa, asequible, agradable, de la formación histórica de la sociedad civil y sus características, tal como la entiendo aquí, aparece en Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*, Nueva York, Penguin Books, 1994.

[4] Un resumen de los argumentos en defensa de la sociedad civil como *deus ex machina* del progreso social aparece en Michael Walzer, "The Civil Society Argument", en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londres, Verso, 1992.

Hay diferencias. Han cambiado muchas cosas; entre ellas, dos fundamentales: los recursos técnicos disponibles y la imagen pública, la legitimidad, eso indefinible que se llama "autoridad moral". Veámoslo con más detenimiento. Aunque otra vez creo que estaba todo en nuestra foto; repárese en ello porque es tan evidente que no se nota: es una fotografía, comunica por eso la sensación insustituible de inmediatez, de estar allí; el hecho, por otra parte, ocurre lejos, tan lejos como en Francia, de cuya situación sabemos poquísimo. Y a la vez lo sabemos todo: está la foto.

Entre las novedades llama la atención la influencia internacional de la agitación que promueven los nuevos grupos de presión. Y eso es posible, sobre todo, por los recursos tecnológicos, por la televisión en primerísimo lugar, que de manera inmediata nos sitúa allí: en Somalia, Indonesia, en Bosnia. Transmite un sentido de urgencia y a la vez nos implica personalmente en lo que ocurre.

Por otro lado, las relaciones entre países, empresas, partidos, son de una complejidad y cercanía extraordinarias. También por eso resultan más vulnerables. La intranquilidad de la opinión francesa, digamos, por lo que sucede en Chiapas puede afectar a las relaciones comerciales entre la Unión Europea y América del Norte; la agitación de Greenpeace en Nueva Zelanda modifica decisiones de inversión millonarias del otro lado del mundo o provoca conflictos diplomáticos más que enfadosos.

En conjunto, esos cambios contribuyen al auge de lo que pomposamente se llamaría la "mundialización de la conciencia humanitaria", yo prefiero, como más exacta y más modesta, la idea de Ignatieff: es el resurgimiento de la conciencia colonial.[5] La idea de que es absolutamente imperioso hacer algo por esa pobre gente, al otro lado del mundo; que por cierto depende del problemático supuesto de que podemos en efecto hacer algo: benéfico, justo, con eficacia y sólo con la mínima violencia.

Ahora bien, la autoridad moral de los nuevos grupos de presión se construye también con otros materiales. Primero, con la negación de su carácter local y particularista; se supone que, porque tienen vínculos y preocupaciones internacionales, hablan en un lenguaje internacional, apelan a la opinión internacional y proclaman intenciones "humanitarias", su actividad es efectivamente humana, universal. Segundo, con la negación de los intereses particulares de sus miembros. No cobran un sueldo público, no son profesionales de la representación, no participan en elecciones ni defienden un programa de partido, no tienen responsabilidades de gobierno, ni siquiera las responsabilidades de la oposición. Por eso se supone que su actividad es "desinteresada"; más confiable, más digna de atención y de crédito que la de los profesionales.

[5] Para una discusión inteligente de éste y otros temas afines conviene leer a Michael Ignatieff, *The Warrior's Honor. Ethnic War and the Modern Conscience*, Nueva York, Metropolitan Books, 1998.

Vistas con calma, las dos pretensiones son absurdas. Ayuda a hacerlas creíbles la sensibilidad de nuestro fin de siglo que sobre todo desconfía del Estado: la idea de la democracia insuficiente y sus concomitancias. Decía que la nuestra es una sensibilidad pacifista, juvenil, antiautoritaria; propicia para descubrir la virtud en la desobediencia civil. De eso habla nuestra fotografía. Desde luego, el gesto del muchacho saludable es una dramatización del Sermón de la Montaña. Pero no todo es amor ecuménico en la imagen; hay una obvia intención sarcástica que también nos conmueve, precisamente, porque se dirige contra un policía. Es también una dramatización de la desobediencia civil.

Esta última resulta seductora para la tradición del individualismo radical a la que pertenece Henry David Thoreau. También para la vertiente contestataria de la izquierda y, sin duda, para el anarquismo; también para los conservadores de las últimas décadas, que ven en el Leviatán al mayor enemigo de la comunidad virtuosa, y para ese liberalismo agreste que ha abanderado la lucha contra el Estado benefactor. Sumemos a eso los tópicos del humanitarismo convencional de los nuevos grupos de presión, la retórica de la autenticidad y el discurso agresivo de las nuevas minorías. Nos encontramos con que el Estado tiene pocos defensores y de poco brillo; por cuya razón, rara vez se cuenta a la obediencia en los catálogos de virtudes cívicas.

De eso está hecha la autoridad moral de la sociedad civil organizada. Ahora bien, conviene introducir un matiz para distinguir a unos de otros. Y viene a cuento, para eso, el desvío que tomamos para hablar del significado de la expresión sociedad civil.

La acción contestataria, insumisa, antiautoritaria de los grupos de presión modernos no tiene las mismas consecuencias en cualquier sociedad. Donde, pese a todo, la autoridad del Estado puede darse por descontada, lo mismo que la separación funcional de ámbitos, el arreglo jurídico de la vida social; donde la sociedad es en efecto "civil", ese activismo puede ser útil, benéfico a fuer de incómodo.

Donde esto no es así, donde la existencia del Estado, para empezar, es precaria puede tener otros resultados; mencionemos algunos que no pasan de ser conjeturas: la fragmentación de la vida pública y el debilitamiento de los partidos, el descrédito de los procedimientos de representación política, el predominio de una lógica de extorsión, todo lo cual sería un impedimento para el proceso de institucionalización del Estado. Para ir concluyendo, regresemos a la fotografía, que tiene todavía cosas que decirnos. Nuestra simpatía por las flores recuerda a otra reacción igualmente espontánea y muy similar: la que experimentamos ante una guerra de guerrillas. Sin saber nada de la situación, y salvo casos excepcionales, nuestra simpatía suele estar con la guerrilla mucho antes que con el ejército, hay en ello la vaga idea de que casi toda rebelión es justa o, al menos, justificable; también la inerradicable suposición de que la guerrilla es la parte más débil. Como el muchacho de las flores.

Aparte de una reminiscencia de la piedad cristiana en el amor por las víctimas, el mecanismo sentimental de que venimos hablando descansa sobre dos ideas muy curiosas. La primera, que el Estado no puede ser débil, o incluso, que cuanto más se le debilite, tanto mejor. La segunda, que los cuerpos uniformados actúan en general en perjuicio de la gente menuda; que son sobre todo temibles.

Ambas cosas, a poco que se piense, militan contra el más llano sentido común, que dice que los uniformes y el Estado que los impone son un recurso histórico, trabajoso, precario, para civilizar la violencia. Se dirá que hay numerosos ejemplos en este siglo que dicen lo contrario, y es cierto. Pero el fracaso de un Estado en su función civilizadora difícilmente se corrige renunciando al intento; eso además de que no parece ser la situación de la mayor parte de nuestros Estados, y aun así. Lo que dice un chiste frecuente, al parecer, en Europa Oriental, lo único que hay peor que el comunismo es lo que viene después del comunismo.

La retórica de la sociedad civil explica nuestra admiración por el muchacho que reparte sus flores. Explica por qué es impensable lo contrario. Decir que lo que uno encuentra admirable es el autocontrol de ese otro individuo apretujado, acaso ensordecido, cansado de quien se está burlando, y que no va a usar su arma. Porque lleva un uniforme. Eso, que a uno, sobre todo, le simpatiza el policía.

NOTAS SOBRE EL CIUDADANO Y LA NACIÓN

RAFAEL SEGOVIA*

El diccionario de la lengua española publicado por la Real Academia ha sido víctima de todas las críticas habidas y por haber, pero, triste es decirlo, no hay uno mejor y más completo. Atengámonos pues a él, así no sea una autoridad en materia legal o política. De los ciudadanos nos dice como tercera acepción: "El habitante de las ciudades antiguas o Estados modernos como sujeto de derechos políticos y que interviene, ejercitándolos, en el gobierno del país."

Esta definición no se ajusta a la dada por la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos ni a la de la Constitución española, sin que ello constituya un inconveniente mayor. Éste se presenta cuando hacemos una pregunta: ¿cuántos ciudadanos hay en México, es decir, cuántos individuos que gozan de la ciudadanía especificada por la Constitución, ejercen sus derechos políticos e intervienen en el gobierno del país? De atenernos a las cifras dadas por el IFE en 1994: 77.7 por ciento de todos aquellos registrados participó en la elección para renovar las autoridades federales, cifra máxima de todas cuantas hemos conocido. Acto seguido deberíamos decirnos que los abstencionistas guiados por principios religisos, culturales e incluso políticos que no creen en el hecho electoral, no son ciudadanos. De aceptar que el voto es el acto de participación política mínimo, debemos empezar a descartar de la ciudadanía a todos los abstencionistas. Queda de todos modos presente la idea del mínimo de participación y la posibilidad de subir en la escala ciudadana aun sin haber votado, pues ésta depende del sistema y de la cultura políticos donde está inmerso el ciudadano. Desde manifestar un interés abierto por la política y los derechos ciudadanos hasta asistir a las manifestaciones, pegar carteles, contribuir con dinero o trabajo voluntario no remunerado a la actividad de un partido y, finalmente, acto nunca mencionado ser voluntario en una contienda armada nacional o extranjera, la escala de participación es prácticamente ilimitada. La acción ciudadana, la ciudadanía, tiene un suelo, un hecho mínimo que es un derecho ejercido o no, y posibilidades latentes capaces de diferenciar y clasificar por consiguiente a los ciudadanos. Sigue, pues, siendo válida la definición de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789: todos

* El Colegio de México.

los hombres son iguales ante la ley, pero ahí se para la igualdad. De 1789 a 1998 no se ha modificado la radicalidad de la definición revolucionaria.

Guy Hermet probó en su momento cómo incluso se intentó y logró anular este mínimo. La frontera de la democracia marcada por el hecho electoral se antojó demasiado influyente e igualitaria, y durante todo el siglo XIX y gran parte del XX se buscó la manera de reducir ese espacio y la participación subsecuente. El ingenio político ha sido en verdad admirable, aunque a veces un poco burdo en su búsqueda de métodos capaces de impedir y, de no lograrlo, desviar la intención primera del sufragio popular. El tributo rendido al sufragio universal, secreto y directo aparece por todas partes.

Los condicionantes del voto popular son nacionales, aunque uno es el marco donde el sufragio se ejerce y otro es el tipo de régimen político establecido dentro del marco nacional. El conflicto político y social de nuestro momento pretende superar las fronteras nacionales, generando una zona donde se quiere actuar, y de hecho se actúa, sin la existencia de un Derecho codificado y aprobado por un cuerpo elegido y representativo. Incluso la Unión Europea presenta zonas de indefinición que generan confusiones permanentes entre los gobiernos, o más bien Estados nacionales, y autoridades pretendidamente supranacionales, cuyas decisiones son constantemente puestas en duda.

Después de la disolución de la URSS, la caída del muro de Berlín y la crisis del socialismo real –y también la del científico–, el pensamiento supuestamente progresista no ha encontrado ni podido construir un cuerpo doctrinario con ayuda del cual enfrentarse a las teorías dominantes. Se ha apoyado en una interpretación histórica inmediata, unilateral y reduccionista con un solo agente culpable de las desigualdades actuales ya no generadas por el capitalismo, pese a sus defectos vencedor absoluto de la confrontación con el socialismo, sino por el neoliberalismo y sus consecuencias sociales más que económicas. Junto al neoliberalismo, a través de un mar de dudas y contradicciones, el otro agente nocivo ha sido la nación y la doctrina de él derivada: el nacionalismo.

Raymond Aron acuñó la feliz descripción de "los nacionalismos en busca de naciones", al observar la descolonización posterior a la segunda Guerra Mundial. Las nuevas entidades nacionales inconcretas, aparecidas dentro de las fronteras impuestas por las potencias colonizadoras, no pudieron imponer una idea nacional sobre grupos étnicos a los que, siguiendo el modelo europeo, se unificó sin haber una voluntad ni un proyecto de futuro.

Los casos africanos del pasado inmediato y de la situación presente (Nigeria, Ruanda-Burundi, Unión Sudafricana, etc.) se han utilizado como un ejemplo histórico y sociológico del carácter artificial y racional de la nación, producto químicamente puro de la filosofía ilustrada y nacionalista de la Europa del siglo XVIII. Su carácter artificial, se alega, es la causa eficiente de su belicosidad, de su opresión inconsiderada de las minorías, de su voluntad de imponer una cultura nacional en

detrimento de las culturas particulares que, como los grupos que las practican, son vistos como creaciones naturales, de hecho espontáneas y tradicionales.

Hemos mencionado a Nigeria y Ruanda-Burundi, pero en otros lugares se ha mencionado con mayor insistencia la fundación del II Imperio Alemán, la creación de la nación alemana, que buscará la unidad cultural frente a la variedad y riqueza de las cortes principescas, que habían mantenido su peculiaridad desde la Edad Media. Ha sido y, en cierta historiografía, aún es un lugar común asimilar la historia alemana a la prusianización de los países del sur y del occidente del Sacro Imperio Romano Germánico.

La contradicción no tiene importancia para los nuevos nacionalistas que combaten a los Estado-naciones definidos, más que creados, en el siglo pasado y en el presente, cuando el socialismo se apoderó de la idea nacional y, en primer lugar, de la voluntad de construcción nacional, a través –en el caso de la Unión Soviética– de la unificación de la cultura. El intento centralizador cultural no fue un hecho privativo de la Rusia socialista. Antecedentes se pueden encontrar en toda Europa y en casi todo el mundo. La peculiaridad del proceso estuvo en la violencia ejercida en las regiones periféricas de la Unión Soviética. Políticas análogas se han producido en España y en Francia, en el Imperio Austro-Húngaro y en los Balcanes. Las encontramos también en Hispanoamérica. Estados-nación artificiales se mantienen en este momento, lo que no implica que todo Estado-nación sea una creación de una minoría nacionalista dispuesta a imponerse por la violencia ni todos los grupos étnicos o culturales estén sometidos por un grupo dominante.

En México, consecuencia del triunfo de la revolución fue la política de castellanización y asimilación de los indígenas, política cultural ahora detenida cuando no abiertamente rechazada. Introducir a los indios en la cultura dominante, expresada en lengua española, fue no sólo un intento de conquista cultural, continuación de la de los siglos XVI y XVII, sino un intento de ciudadanización, al intentar nivelar a los grupos étnicos marginados históricamente con el resto de la población mestiza o criolla no sólo en el terreno lingüístico y por fuerza cultural, sino también en el mundo político, destruyendo con el cambio las culturas tradicionales, asiento de estas minorías. Asimilar un grupo humano, dueño de una cultura tradicional, a una cultura unánimemente aceptada y compartida por un grupo nacional sólo puede lograrse ya sea por la destrucción radical del grupo (genocidio) o por su disgregación, con la inevitable pérdida cultural. En una segunda fase, en la que sigue a la dispersión por la pérdida del espacio original, el nuevo medio habrá de ofrecer una cultura o simplemente una ideología de sustitución, como ha señalado Raoul Girardet, al ver en el nacionalismo europeo una consecuencia de la revolución industrial, cuando las masas obreras creadas por la industria se vincularon al socialismo y también al nacionalismo, presente siempre en las ciudades y rara vez en las regiones rurales. Los programas educativos de la revolución buscaron en México no sólo conducir al nacionalismo a la

incipiente población urbana de reciente creación, sino introducir, a través de la escuela, el nacionalismo en el mundo campesino.

El nacionalismo, de por sí igualitario, y el ideal ciudadano, con sus derechos políticos mínimos iguales, actuaron forzosamente a través de los símbolos de condensación manifestados y transformados por los símbolos nacionales, poco efectivos en las sociedades rurales de relaciones frente a frente dentro de una organización social jerárquica, rígida y hereditaria. La caída de la religión en las sociedades urbanas viene a reafirmar la necesidad de una cultura capaz de sustituir el conjunto de creencias donde se asienta el fenómeno religioso.

Ciudadano y nación resultan inseparables, no así un tercer término que se ha buscado introducir por su consonancia revolucionaria, aunque sólo decimonónica y francesa: republicano, hoy otra vez de moda en México. Ciudadanos son los nacionales de las monarquías constitucionales, titulares de los mismos derechos que en las repúblicas, cualesquiera que sean las naciones donde exista un régimen democrático. Las reminiscencias de los intentos imperiales y monárquicos en el caso de México, y la vinculación de la lucha de clases y los enfrentamientos intelectuales entre izquierda y derecha (la herencia simbólica de la revolución francesa), identificaron la idea republicana con la libertad y la democracia en muchos países de Hispanoamérica, al igual que el título de ciudadano se impuso para dirigirse al presidente de la república. Republicano se equipara, un tanto equívocamente, a ser demócrata, igualitario y heredero único de las luchas de independencia, ajeno al caudillismo y al caciquismo, dominantes en la historia de las naciones salidas del antiguo imperio español.

Desde el fin de la segunda Guerra Mundial no hay una sola nación, un solo sistema político, capaz de negar la democracia como la forma superior de organización de la sociedad. Las rivalidades partidistas y parlamentarias se definen en el terreno acotado de la voluntad popular con la ayuda del sufragio universal. Aceptados los partidos, en cuanto instrumentos indispensables para construir cualquier sistema democrático, la pluralidad partidista se antoja insuficiente y se busca trascenderla, junto con la nación, apelando a un nuevo tipo de organización pretendidamente ajeno a las formas organizativas democráticas, el partido y el grupo de interés o de presión.

La presencia de las ONG en el campo político coincide con la crisis –más bien negación– del Estado-nación y con la búsqueda no sólo de la injerencia de un Estado en los asuntos internos de otro Estado, sino que del restablecimiento de las vías internacionalistas desaparecidas con la destrucción de los regímenes totalitarios y el surgimiento de nuevos nacionalismos dentro de las fronteras de los antiguos Estados-nación.

Estas organizaciones no son expresión de la democracia europea, de las democracias escandinavas donde se originan: como todo conjunto voluntario se forman por coopción, en lo que se asimilan a los partidos sin estar sometidos a los mismos derechos y obligaciones de éstos. De hecho son una consecuencia más

del alejamiento de los partidos de las formas democráticas que mantuvieron disminuidas en aras de su efectividad, ajena siempre a las decisiones colectivas. La voluntariedad subrayada de la participación y la ausencia de reglas e ideologías establecidas refuerzan, como la nacionalidad en periodo de gestación de un Estado propio e independiente, la identidad del grupo. Nostalgia de una edad de oro, que sólo suele alcanzarse, se cree, con la ayuda de una injerencia extranjera.

La identidad nacional, presentada como una expresión natural tanto del individuo como del grupo, cede ante el Estado tan pronto como éste se formaliza para asumir las responsabilidades y toda la esfera de acción del poder en él encarnado. La nación no tiene viabilidad posible de no estar asociada, cubierta y defendida por el Estado, capaz de monopolizar la violencia legítima, y en muchos casos, también la ilegítima. El Estado, visto en cualquier caso con desconfianza, especialmente cuando se contempla a través de su brazo activo, el gobierno, pierde su indispensabilidad hobbesiana sin que se proponga, por parte de sus impugnadores, un sucedáneo capaz de garantizar un orden social de nuevo cuño, caracterizado exclusivamente por su indefinición.

La capacidad de dictar la ley positiva, antes monopolio del Estado a través de instituciones hereditarias o electivas, se encuentra en la segunda mitad del siglo XX desafiada por el surgimiento de un derecho sin codificación ni capacidad de sanción, que en una multiplicidad de campos se manifiesta como derechos humanos, y que pretenden convertir en sanción universal el pronunciamiento norteamericano que proclama el derecho a buscar la felicidad. Consideran estos nuevos derechos humanos inadmisible cualquier obstáculo que se oponga a la simple voluntad particular. En cualquier caso, también pretenden situarse por encima del derecho positivo nacional o internacional.

Las limitaciones al poder estatal se presentan en todos los campos de la actividad humana, no sólo por el poder de las instancias legales, como los tribunales administrativos y constitucionales, sino por medio de autoridades, como el *ombudsman*, investidas de autoridad para dar curso legal a cualquier queja ciudadana. Lo pensado como una garantía superior del hombre y del ciudadano termina por ser la base legal para un enfrentamiento permanente con la justicia ordinaria y con el propio derecho constitucional. Un estudiante reprobado, un funcionario no promovido o un obrero cambiado de asignación, alegan tener un derecho humano para revertir cualquier decisión que les afecte.

La desconfianza de todas las ideologías globalizadoras, el rechazo de las instituciones políticas en conjunto, han liberado las pasiones que el pensamiento filosófico y político habían intentado dominar a lo largo de su desarrollo en Occidente. El irracionalismo, incluso en los estudios políticos, reclama un espacio que parecía anulado desde principios de nuestro siglo. La pasión y la ruptura con la razón parecen coincidir con la falta de un proyecto social que pueda sustituir a los que expresaron los problemas del desarrollo humano posteriores a la revolución industrial.

CIUDADANÍA, INSTITUCIONES Y ESTADO DE DERECHO

JUAN CARLOS PORTANTIERO*

Las transformaciones políticas en curso en América Latina –calificadas habitualmente como procesos de transición hacia la democracia– tuvieron como vector principal y como fundamento de su legitimidad la (re)construcción de las instituciones del Estado de derecho, tal como lo define la tradición occidental, abolidas o puestas en cuestión por regímenes autoritarios.

Habiendo corrido ya cierto tiempo desde que dichas experiencias fueron puestas en marcha en la mayor parte del continente es posible intentar trazar un balance de los resultados obtenidos en ese empeño de estructuración de una comunidad política democrática, teniendo en cuenta que la voluntad de afirmar las reglas del Estado de derecho debió operar en medio de nuevos desafíos, internos y externos, enormemente más complejos que los que podría suponer una mera contraposición ideal entre autoritarismo y democracia.

Por cierto que aunque estas reflexiones tengan como sostén principal la realidad latinoamericana, sus alcances buscan exceder esos límites, porque se insertan en un espacio sociopolítico y cultural mucho más global: el de la crisis de la modernidad y de las instituciones clásicas de la democracia occidental, sostenidas sobre el principio de autonomía de las sociedades nacionales y la racionalidad de las normas del Estado de derecho.

Ése es el punto de partida: las grandes creaciones que son fundamento de nuestros criterios de inteligibilidad del mundo social, languidecen. Ya no existe la idea de sociedad como clave del ordenamiento de las relaciones entre los actores y los sistemas, y ya es difícil creer que los principios constitutivos del Estado-nación –la dimensión territorial, la soberanía popular– rigen decisivamente en la definición de los comportamientos colectivos. Todo lo cual supone que tanto el concepto de ciudadanía cuanto la configuración de las instituciones políticas y de los alcances del Estado de derecho se vean cuestionados. En una palabra, globalización y democratización plantean dificultades no previstas en su asociación,

* Universidad de Buenos Aires.

pese a que una poderosa tradición occidental –la del socialismo y la del liberalismo– habían pensado como sinónimos al universalismo y a la democracia. El drama consiste en que el escenario actual se plantea en un marco en el que esa relación deseable aparece comprometida, aun cuando su articulación sea el gran desafío de nuestro tiempo. En efecto: ¿es acaso posible discutir de manera realista la democratización fuera del marco de la globalización? Ninguna de las dos tendencias parecen dispuestas a deponer sus impulsos. El problema es la manera en que podamos resolver las tensiones que ellas generan.

Si algo caracteriza a nuestro tiempo es la coincidencia temporal de dos presiones que, por definición, se contraponen: una, hacia la globalización de las formas instrumentales de la razón sostenida sobre los flujos sin fronteras de la economía y de la comunicación; otra, hacia la creciente fragmentación de las identidades expresadas en mundos simbólicos defensivos. La primera, empuja hacia el universalismo; la segunda, hacia los particularismos y, en el medio de ese fragor, crujen las estructuras del Estado-nación desbordadas –desde afuera y desde adentro– por ese cruce de fuerzas. Como lo describiera hace un tiempo Daniel Bell, el Estado nacional se ha tornado "demasiado pequeño para abordar los grandes problemas de la vida y demasiado grande para los pequeños problemas de la vida".

La empresa capitalista y el Estado nacional han sido los pilares institucionales de la primera modernidad. La forma jurídica de la comunidad política, legitimada por las revoluciones del siglo XVIII, fue la del Estado liberal de derecho. En él se articulaban, a partir del imperio de la ley, como expresión de la soberanía popular los derechos y libertades de las personas ("sujetos del derecho") y las normas de funcionamiento de la república: separación de los poderes y sometimiento de la administración a la ley.

La constitución del Estado de derecho tuvo, como dimensión paralela, la configuración de la sociedad civil, como expresión de la influencia de las asociaciones libres sobre las políticas públicas. El emblema de esta nueva relación entre poder político y sociedad fue la figura del ciudadano opuesta a la del súbdito. La ciudadanía –clave de la tradición política de la modernidad– impregnará también el horizonte de nuestra historia latinoamericana desde el momento en que la constitución de estas repúblicas en el siglo XIX se inspirara en los principios de las declaraciones de derechos estadunidense y francesa.

Es verdad que esos conceptos sobre los derechos, incorporados tempranamente a los textos constitucionales y a la legislación, estuvieron muy lejos de transformarse en guías orientadoras de la práctica de todos los días. Al punto que la debilidad del principio de ciudadanía y las dificultades para el establecimiento efectivo de instituciones que lo acompañen es un tópico clásico en los análisis de nuestro desenvolvimiento político.

Esas dificultades han sido y son de diverso orden: económico-sociales, políticas y culturales. Tienen que ver no sólo con un pasado reciente al que se busca

superar, sino también con tradiciones sobre las relaciones entre sociedad y Estado que vienen de muy lejos. El resultado, que define a este presente en el que se intenta una (re)construcción de las prácticas de la democracia liberal, podría sintetizarse en un cuadro en el que conviven una relativamente afianzada democracia electoral (y las mínimas condiciones para su ejercicio) con un deterioro significativo de sus aspectos republicanos y con una exclusión y marginalidad social y cultural que no sólo no se detiene, sino que se acentúa. Un espacio, pues, de escasa densidad ciudadana y baja calidad democrática dentro de los parámetros de una poliarquía que ha superado las formas más brutales del autoritarismo político.

El concepto de ciudadanía, tras una larga etapa de ostracismo de la teoría política, ha recuperado un interés central,[1] en la medida en que sus dimensiones constitutivas remiten tanto a la idea de los derechos universales de las personas cuanto a los problemas de su integración en una comunidad particular. Ambos aspectos permiten recorrer algunos temas cruciales que se expresan en las tensiones entre democratización y globalización a que se ha aludido más arriba. Veamos.

Ciudadanía y Estado de derecho

En efecto, la ciudadanía supone derechos (y obligaciones) que se ejercitan en el interior de una comunidad política. La ciudadanía, en los marcos de la revolución política de la modernidad, es por una parte una adscripción –como condición legal– pero también un logro, en la medida en que tiende idealmente a expresarse en formas crecientes de participación de individuos y grupos en la construcción de su destino. Hay en el concepto de ciudadanía un supuesto de autonomía moral que no puede sino sustentarse en mínimas bases de autonomía social y económica.

La clásica secuencia de Marshall –un modelo evolucionista de la noción de ciudadanía a menudo criticado, porque puede conducir a interpretaciones teleológicas– ha tratado de sintetizar el tema de los derechos con la ampliación de la participación y con la institucionalización que otorga el Estado. Como es harto sabido, la línea trazada por Marshall enlaza los derechos civiles originarios (prepolíticos) con la conquista de los derechos políticos, hasta la obtención de la "ciudadanía plena" y con la presencia de los derechos sociales. Estatalmente esa secuencia de ciudadanía habría de expresarse en la continuidad y transformación que ligan al Estado liberal con el democrático representativo y finalmente con el Estado social de derecho.

Gino Germani, entre nosotros, utilizó la conceptualización de Marshall para un diseño sobre los dilemas de la constitución de una comunidad política en

[1] Will Kymlicka y Norman Wayne, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, 104 (1994), pp. 352-381.

América Latina. En su enfoque, la saga de los derechos se articula con modulaciones de la participación ciudadana (desde la "limitada" a la "plena", pasando por la "ampliada"), a la vez que propone una suerte de "desviación" lógica y cronológica del patrón marshalliano, derivada de formas particulares de relación entre movilización y representación. En ese sentido, según la tipología de Germani, la secuencia en América Latina no tuvo rasgos acumulativos: del brazo de movimientos "nacional-populares" se implantaron derechos sociales sin que los derechos políticos y los derechos civiles estuvieran suficientemente garantizados. Aunque el caso argentino era el que principalmente estaba en la preocupación de Germani, trabajos posteriores como el de Murilho de Carvalho coinciden en señalar las mismas discontinuidades para otras situaciones latinoamericanas, por ejemplo la brasileña. Según este autor, al reposar la ciudadanía sobre los derechos sociales (y no sobre los derechos civiles) los primeros pueden entrar en contradicción con los civiles y políticos, generando un desequilibrio que favorece las intervenciones autoritarias del Estado en desmedro del crecimiento de la participación de la ciudadanía.

De todas maneras, lo que interesaría ver ahora es la situación de los derechos y de la ciudadanía en las condiciones en que tienen lugar los procesos de (re)democratización. Tomando el conjunto del continente podría decirse que se hallan más que medianamente garantizados, al menos en medida muy superior a cualquier otra etapa histórica, los derechos políticos de la ciudadanía. En efecto, las elecciones son razonablemente limpias, existen garantías para la difusión de las ideas, para la organización de los partidos políticos, y las autoridades se renuevan periódicamente. Insisto en cierta relativización del juicio, pues las garantías de respeto a la ciudadanía política varían aún entre las diversas sociedades latinoamericanas, donde se presentan fenómenos de discutible pureza electoral, tutorías militares, corrupción burocrática y creciente concentración de poderes en el ejecutivo.

Pero estos logros, aunque parciales, de la ciudadanía política coexisten con un sacrificio de las libertades civiles y con una quiebra evidente de los derechos sociales, producto de las agresivas políticas de mercado en curso. Clásicamente, los derechos civiles caracterizan la dimensión liberal de la democracia. Aluden a las "libertades negativas", derechos individuales inalienables en el Estado y que suponen la igualdad de las personas ante la ley. Originados en el siglo XVIII para beneficio de los varones propietarios, las luchas sociales fueron extendiendo sucesivamente sus alcances a otras esferas de la población.

Pues bien, un rasgo de los actuales procesos latinoamericanos es el deterioro de esos derechos, prepolíticos, pero que necesariamente deben articularse con los derechos políticos en una concepción densa de la ciudadanía. Como lo ha señalado Guillermo O'Donnell: "Una situación en la que se vota con libertad y hay transparencia en el recuento de los votos, pero en la que no puede esperarse un trato correcto de la policía o de la justicia, pone en tela de juicio el componente liberal de esa democracia y cercena severamente la ciudadanía."

Otro tanto puede decirse de la situación de los derechos sociales, pulverizados por las políticas neoliberales. Para la tradición fundada en Marshall, los derechos sociales alteran los patrones de desigualdad ínsitos en los procesos reproductivos del capitalismo. Son la culminación de la noción de ciudadanía y deben asegurar, en continuidad con los civiles y políticos, la integración de los individuos como miembros plenos de la sociedad. Por cierto que esta idea que guía al Estado de bienestar liberal democrático nació y vivió en el momento de auge de esa experiencia de posguerra en los países centrales y aun, con manifestaciones menos completas y complejas, en los países periféricos. Hoy está, como es obvio, en crisis, arrastrando en su deterioro tanto la práctica de los derechos cuanto el dilema sobre la pertenencia a una comunidad, es decir, las dos caras ya señaladas del concepto de ciudadanía.

Está claro que la ciudadanía social se logra a partir de la influencia que la conquista de la ciudadanía política (siguiendo la ruta de Marshall) opera sobre los comportamientos del Estado, que interviene en función de corregir los desequilibrios de una ciudadanía civil fundada en el mercado y en la propiedad privada. Cuando el Estado delega esas funciones integradoras internas, en medio de la ola de globalización económica actual, es natural que la polarización social crezca. En la medida en que la globalización incluye a las sociedades a escala mundial, las fragmenta en su interior.

La lógica de las políticas neoliberales se funda en la polarización social, lo que lleva necesariamente a la generación de distintos niveles de ciudadanía. Una parte de la sociedad está integrada, tiene la noción de pertenecer a una comunidad y ejerce la posibilidad de demandar. Otro segmento se encuentra marginado y aun excluido de la sociedad, y sus posibilidades de existencia se ligan al clientelismo de Estado. Este fenómeno de polarización es mundial, pero obviamente se agrava hasta límites dramáticos en los países de la periferia: si en las naciones centrales se habla de sociedades integradas en dos tercios, en las otras la proporción se invierte. El sector integrado, sujeto de derechos, con capacidad de organización y de presión sobre el Estado es en realidad quien conforma lo que se conoce como sociedad civil. El otro, carente de derechos sociales y discriminado en sus derechos civiles, sólo vive de una menguada ciudadanía política a la que ni siquiera accede, privado como está de autonomía moral y social; y su irrupción en el escenario social suele ser puntual, episódica, expresada en formas violentas y fragmentadas de protesta colectiva fácilmente aisladas por la represión gubernamental o cooptadas segmentariamente. En esos casos, ¿puede hablarse de vigencia plena del Estado de derecho democrático?

La discusión es recurrente y recupera el antiguo tópico de la antinomia entre democracias formales y democracias reales. Mientras el pensamiento calificado como de izquierda asevera que no existe democracia sin ciudadanía social, el liberalismo sostiene que la democracia es sólo ciudadanía civil y política. En ver-

dad, como he señalado, los procesos de (re)democratización latinoamericana adolecen de problemas –más graves en unos que en otras– en las tres dimensiones.

La antinomia entre libertades políticas y justicia social no puede ser resuelta de manera reduccionista. Sin las primeras no existe piso para la democracia, por más que se avance en términos de disminución de las desigualdades económicas. Por otra parte, una gran marginalidad social en circunstancias en que legalmente todos los habitantes mayores están adscritos a la comunidad política impide que esos derechos a la participación se ejerzan efectivamente como un logro. En palabras de Isaiah Berlin, un gran liberal de nuestro siglo:

> Es cierto que ofrecer derechos políticos o salvaguardias contra la intervención del Estado a hombres medio desnudos, analfabetos, desnutridos y enfermos es burlarse de su condición; estos hombres necesitan auxilio médico o educación antes de que puedan entender o aprovechar un aumento de su libertad. ¿Qué es la libertad para quienes no pueden usarla? Sin condiciones adecuadas para la libertad, ¿cuál es su valor?

Entre derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales debe existir una íntima vinculación, por lo que todo reduccionismo opaca la noción de ciudadanía. La recuperación de la ciudadanía política fue suficiente bandera para la lucha contra el autoritarismo, pero resulta insuficiente en un mundo que globaliza a las sociedades de mercado al precio de excluir o marginar segmentos cada vez mayores de grupos humanos. La constitución plena de la ciudadanía democrática supone la presencia de fuertes tensiones sociales hacia la igualdad: amplia integración de una sociedad civil con capacidad de institucionalización de sus demandas sobre el Estado.

El tema central de todo proyecto democrático en la actualidad es cómo poner reglas en una sociedad de mercado. Y esas reglas suponen una voluntad colectiva, activa, que influya sobre el Estado. Al mercado no le interesan los valores éticos: eso está en su naturaleza social. El desafío es construir una esfera civil en la que ciudadanos plenos deliberen sobre valores y metas para definir el interés público.

Si la democracia requiere de condiciones para que el interés por lo público pueda ser ejercido, también exige un sistema de controles, equilibrios y contrapesos. El primero de los temas nos lleva a la problemática de la sociedad civil; el segundo, a la dimensión republicana del Estado democrático. Ambos merecen similar atención.

Democracia y calidad republicana

Tradicionalmente, la relación de los latinoamericanos con la idea de Estado ha sido compleja, dada la misma dificultad en la conceptualización de una noción práctica de ciudadanía. La percepción del Estado es opacada por la relación con

los gobiernos y sus aparatos burocráticos, y en sociedades de alto grado de heterogeneidad no es fácil para sus habitantes identificarse como pertenecientes a un orden. Jorge Luis Borges pudo escribir, con intuición sociológica, que a los argentinos (y creo que el juicio podría extenderse a otras latitudes del continente) "aforismos como el de Hegel 'El Estado es la realidad de la Idea moral' le parecen bromas siniestras".

Hubo sin embargo etapas, como las de vigencia de las formas estatales desarrollistas y nacional-populares en la segunda posguerra, en las que el voluntarismo político desempeñó un papel central como instrumento de movilización e inclusión colectiva. Aunque habitualmente en desmedro de los derechos individuales y políticos, Estados integradores en medio de economías semicerradas devinieron en el centro de la vida social.

Hoy el Estado vuelve a ser una noción borrosa, corroída por la globalización hacia el exterior y por la fragmentación hacia el interior. El mercado recoge el papel ordenador que había correspondido al Estado durante el sistema movilizador de los populismos desarrollistas. Las sociedades latinoamericanas, sometidas a duras políticas de ajuste, acentúan su heterogeneidad a través de un doble proceso de diferenciación social y funcional, y la política pierde su centralidad.[2]

Este cuadro generador de las nuevas sociedades de mercado pudo imponerse, paradójicamente, a partir de intervenciones gubernamentales muy activas. No es necesario traer a Augusto Pinochet como ejemplo, bastan Víctor Paz Estenssoro en Bolivia, Carlos Saúl Menem en Argentina, Alberto Fujimori en Perú o Carlos Salinas de Gortari en México para atestiguar cómo la incorporación de esos países al nuevo modelo mundial se produjo a través de una política de reformas privatizadoras, llevada a cabo por medio de una fuerte concentración de poder en el Estado.

Impulsados por la emergencia que derivaba de la disolución del patrón anterior de organización de la economía y de su relación con el Estado, los gobiernos de las reconstrucciones democráticas acudieron a la utilización del más extremo decisionismo. La necesidad de arbitrar medidas que superaran la crisis y el estado de incertidumbre que se extendía sobre las sociedades legitimó esa concentración de poderes, en muchos casos, refrendadas plebiscitariamente. Todo ello, con alto riesgo para la calidad de las instituciones, en nombre de la gobernabilidad del sistema.

En estas condiciones, los indudables avances en materia de democracia política (electoral) se oscurecen por la pérdida de valores republicanos, resultado del deterioro de los controles y los contrapoderes, y de la modificación del sentido clásico de la representación. Esta degradación de los aspectos republicanos de la democracia es, en realidad, una tendencia generalizada en las sociedades contemporáneas, y algunos autores piensan que en rigor se trataría de una metamorfosis

[2] Norbert Lechner, "Cultura política y gobernabilidad", *Leviatán*, 67 (1997).

de la representación más que de su crisis, en favor de una personalización de la política y en detrimento de partidos y de divisiones ideológicas.[3]

Más allá de esta discusión, parece evidente que la combinación entre fuertes liderazgos encarnados en el poder ejecutivo, la disminución del papel del Parlamento y los partidos y el predominio de los instrumentos mediáticos en la construcción de la oferta electoral perjudica severamente la calidad republicana de las prácticas democráticas, pese a que se mantenga el principio de la competencia electoral libre.

Si un nombre genérico podría darse a esas tendencias, sería el de "cesarismo democrático" subsumido a una personificación del poder que confía, a la vez, en liderazgos ilimitados en el tiempo. La recurrente obsesión en muchos países del continente por modificar las constituciones para permitir la reelección presidencial, parecen ser un testimonio de esa voluntad. La mezcla entre un Ejecutivo que concentra el poder y tiende hacia la autonomía, asociado a una administración tecnoburocrática compatible con las exigencias del mercado mundial, y como tal, garante de las transformaciones de la economía, sumado a la presencia de partidos políticos "schumpeterianos" que operan como mera maquinaria electoral sintetiza las restricciones de los actuales procesos de democratización en el continente.

La debilidad del sistema de partidos –condenados a cumplir un papel clientelar con el que resignan su anterior función de organizadores de identidades colectivas– arrastra a la inanidad la arena parlamentaria, de modo que los gobiernos, centrados en la asociación entre liderazgo personal y administración técnica, no se hallan limitados por la responsabilidad pública tanto vertical cuanto horizontal, por lo que el principio republicano de la división de poderes se diluye. Todo esto acentúa la posibilidad de la corrupción en el Estado y de la apatía y desestructuración de las identidades políticas en el espacio público.

El cuadro se completa con la ineficiencia e inequidad en la administración de justicia y de seguridad, tanto en el nivel ya señalado de los derechos civiles, cuanto en la impunidad que suele proteger los casos de corrupción gubernamental. Si la corrupción de los funcionarios es un problema de ética, esto es, una desviación moral pública o privada, la impunidad y su correlato: la inseguridad jurídica, en cambio, es un problema institucional que atañe a las formas de organización de las relaciones entre Estado y sociedad, a la degradación de la calidad republicana, a la inexistencia de una verdadera división de poderes que permita el juego de los controles y los contrapesos.

Es este déficit de los procesos de (re)democratización el que ha colocado con inusitada firmeza en la agenda cívica la necesidad imperiosa de una nueva reforma del Estado, en la que, además de librar un combate contra la marginación y exclusión sociales que corroen las bases de la autonomía moral de buena parte de

[3] Bernard Manin, "Metamorfosis de la representación", en Mario dos Santos (comp.), *¿Qué queda de la representación política?*, Caracas, Clacso-Nueva Sociedad, 1992.

la población y por tanto restringen notablemente la práctica democrática, pueda instaurarse la capacidad de control de los ciudadanos sobre las políticas gubernamentales en el marco de un verdadero Estado de derecho, hoy menoscabado por la falta de transparencia, la inequidad jurídica y la corrupción.

El renacer de la sociedad civil

Estos comentarios sobre los comportamientos del Estado nos llevan a un último punto: el del papel de la sociedad civil en estos procesos de (re)democratización. En condiciones de una democracia predominantemente electoral parece obvio que la participación popular se enclaustra en un compromiso vicario, sin que en el intermedio entre comicio y comicio operen mecanismos efectivos de responsabilidad política entre representantes y representados. Las invocaciones al fortalecimiento de la sociedad civil, a su actividad como red prepolítica de organización de los ciudadanos, se colocan en el centro de los reclamos democráticos, pero ya no como complemento a la acción de las organizaciones político-partidarias, sino como alternativa a las mismas.

Está claro que el punto de partida para esta difundida confianza es la sensación de fracaso de otras formas de participación, que habla de una suerte de cansancio de una democracia en la que el mercado se antepone a la comunidad política. Cierto es que el problema de la participación en las nuevas sociedades no es de fácil resolución. Una de las causas es la propia complejidad de la sociedad, el surgimiento de nuevas demandas diferenciadas y aun contrapuestas, la explicitación de nuevas relaciones de poder y la mayor especialización técnica de los procesos de toma de decisiones. A veces suponemos que la demanda de participación es algo natural, espontáneo, perteneciente a la propia definición del ciudadano como tal y que esa pulsión encuentra freno en instituciones infranqueables. La imagen de una ciudadanía devenida en política de tiempo completo, aunque conmovedora, no es necesariamente realista, y diría, ni siquiera plausible: las sociedades de movilización permanente suelen ser de manipulación permanente.

El redescubrimiento del antiguo y clásico tema de la sociedad civil apareció inicialmente, tanto en el este europeo cuanto en América Latina, más como crítica de los autoritarismos que como alternativa de sociedad. En condiciones de proscripción de la política, la sociedad civil apareció como el escenario propicio para un renacimiento de la lucha por las libertades civiles y políticas. Cumplida esta fase de enorme importancia la problemática de la sociedad civil, ya en las reconstruidas (y limitadas) democracias, se hizo compleja.

Esta mayor complejidad, que coloca algunas señales problemáticas sobre el tema, de ninguna manera minimiza la importancia de la presencia de sociedades civiles autónomas –en clave tocquevilliana– contra la reivindicación de gobiernos

y partidos como monopolizadores del diseño de políticas públicas, en desmedro del necesario reconocimiento de una pluralidad social y cultural mucho más vasta.

Dos son las dimensiones centrales sobre las que la sociedad civil actúa: una el Estado, otra el mercado. ¿Cuál es la calidad de la relación entre ambas (incluyendo además el sistema político) frente a nuevos escenarios marcados por la mengua de poderes del Estado-nación, la pérdida de centralidad de la política, la creciente fragmentación de la estructura social, la tiranía del mercado y la consolidación de poliarquías?

El neoliberalismo en boga tiende a ver a la sociedad civil en oposición al Estado, asimilándola al mercado como constelación de intereses privados frente al "ogro burocrático". Otra concepción de signo inverso encuadrada en lo que llamaría las tradiciones populistas de nuestro continente, coloca a la sociedad civil como muralla defensiva de identidades particulares frente a la sociedad de mercado y a las políticas gubernamentales que favorecen sus valores. Ambos usos se compadecen con una visión fuertemente apoliticista de la vida social, reminiscentes de peligrosas visiones que atribuyen a la actividad política los males de la sociedad, desconociendo la necesidad de articulaciones de tipo institucional y del papel que la política debe de tener en la construcción de voluntades colectivas.

Es sabido –y esto está en la tradición de Marshall– que la expansión de ciudadanía es un proceso que articula movilización social con la creación de instituciones jurídicas, por lo que debe existir una relación de implicación mutua entre los ámbitos de la sociedad civil y la esfera del sistema político y del Estado de derecho. Ni en el neoliberalismo que subsume al ciudadano como consumidor ni en el populismo con toques de posmodernidad, compartido por alguna izquierda, esa relación opera como marco de referencia.

El dilema actual de la política democrática no es tanto el que enfrenta a la autonomía a la centralización, sino el que intenta relacionar movilización con institucionalización, acción colectiva con establecimiento de derechos mediante leyes vinculantes. Dicho de otro modo: la necesidad de articular cooperativamente los escenarios autónomos de la sociedad civil y la arena de las instituciones políticas, pues la expansión de la sociedad civil no debería implicar la política de la antipolítica. Las luchas actuales por la modificación de las condiciones restrictivas en que se da hoy la democracia, restringida como democracia electoral, pasan por la autonomía y pluralidad de la sociedad civil como detonante de las transformaciones sociales y civiles, pero también por la creación y consolidación de instituciones políticas capaces de reglamentar los nuevos derechos de la ciudadanía, incorporándolos a una nueva organización del Estado.

POPULISTAS, REPUBLICANOS Y DEMÓCRATAS

GUY HERMET*

El debate europeo, y más particularmente el francés, sobre la relación de la ciudadanía y la identidad en la comunidad política no se plantea tanto en los términos de oposición de demócratas, liberales y republicanos como en la perspectiva de un juego estratégico triangular entre los neopopulistas xenófobos, los demócratas liberales y los republicanos. Tratándose de una actualidad europea y francesa en la que ninguna dictadura amenaza, no se puede comprender nada sin que los diferentes acusadores para unos y culpables para los otros no hayan sido identificados más allá de la máscara tranquilizadora o seductora que se prestan recíprocamente o que se atribuyen a sí mismos.

Aunque sea necesario definirlos más a fondo en su gran variedad, no cabe duda de que la cuestión parece a primera vista estar solucionada en lo que se refiere a los populistas. Aunque acusadores ellos mismos de eternas "bandas de los cuatro", de partidos divisores que son no obstante los mismos a sus ojos, así como de complots del extranjero que renacen sin cesar, esos populistas son sobre todo culpables para quien considera al menos la frecuencia y la casi unanimidad de las prohibiciones que les afectan. Pero esta especie de observación estadística no debe hacernos olvidar a sus adversarios, aun cuando lo sean legítimamente, es decir, los republicanos y los demócratas liberales. En realidad, la fisonomía de unos ilumina la de los otros, sin que por supuesto el examen de este juego de masacre recíproca baste para ponerlos completamente a la luz. Los demócratas, o sea los que no son ni populistas probados ni republicanos por encima de todo, plantean en particular un problema delicado en la medida en que cultivan menos que estos últimos la invectiva frente a los otros y la autosatisfacción moral para ellos.

LOS POPULISTAS

A pesar de las ideas ya muy determinadas expresadas al respecto, empezaremos por los populistas, porque en realidad surge toda una serie de problemas cuando

* Instituto de Estudios Políticos de París.

se trata de captar sus rasgos. El primero de estos problemas se refiere a la necesidad que se impone de distinguir la denominación de "populista" del término gemelo de populismo. No coinciden más que en parte. Muy comúnmente, el populismo se entiende como una categoría genérica un poco abstracta pero bastante bien definida. Cubre una serie de corrientes, tendencias o actitudes políticas que, aunque compuestas, se caracterizan por rasgos precisos y comunes en el nivel tanto de su doctrina como de sus manifestaciones efectivas, inscritas tanto en un estilo de discurso como en ciertas formas de movimientos o de partidos y hasta, en el extremo, en un tipo específico de régimen de gobierno. Así, el movimiento que ilustra en la Francia de fines del siglo XIX el general Boulanger pertenece a este populismo, lo mismo que el *pujadisme* de la IV República o, en Argentina y en Egipto, los regímenes instaurados por el general Perón o el coronel Nasser. En cuanto a México, probablemente ha representado un caso muy específico de régimen populista sin líder carismático, pero inspirado en cambio por la ambición grandiosa de crear una nueva nacionalidad fusional que hoy se pone en tela de juicio.

En cambio, el adjetivo y el sustantivo "populista" están desprovistos en el lenguaje cotidiano de esta significación admitida. Se aplican tanto a los fenómenos o a las personalidades que son muestra de populismo, tal como lo han catalogado las ciencias sociales, como a actitudes o concepciones que no tienen casi relación con él y hasta se oponen diametralmente. Los populistas que ignoran todo del populismo debidamente catalogado, y que lo rechazarían incluso si tuvieran conciencia de su naturaleza así homologada, son legión. En cambio, quienes lo practican con conocimiento de causa son probablemente los menos numerosos en Europa. Gianfranco Fini, por ejemplo, líder de la Alianza nacional posfascista en Italia, se muestra todavía en muchos aspectos como un populista de la especie ortodoxa, aun cuando la amplitud de su carisma personal se discute y no se presta demasiado al género vulgar. Pero en cambio, los dirigentes y militantes ecologistas sobre todo son –justamente– siempre ejemplo de populistas muy diferentes. Aunque se sienten atentos a las expectativas que crean, con razón o sin ella, en la gente común frente a la insensibilidad del Estado "tecnocrático", no tienen nada que ver con el populismo como ideología o movimiento de masas fundamentalmente hostil a la democracia representativa. Y por mucho que se diga, la misma observación podría aplicarse a los alcaldes que organizan consultas municipales sobre cuestiones que interesan directamente a sus electores, o también a los partidarios reflexivos de referenda de iniciativa popular.

La segunda dificultad que hay para esbozar el retrato de los populistas entraña de bueno el hecho de que permite elucidar un poco más la precedente, al menos para quien la examina de manera menos convencional que la acostumbrada. Recurre igualmente a las palabras, pero en este caso, a la oposición entre lo que sería popular y lo que sería populista. Esta oposición no contrasta únicamente dos ideas de lo lícito y lo ilícito. O sea, por un lado la de un uso del vocablo popular referido a una especie de autenticidad que los eruditos llaman "demótica" o también

a lo que provoca una reacción de simpatía por parte del mayor número de personas y, por otro lado, una acepción-reflejo del término populista que sugiere la manipulación abusiva de los prejuicios de una categoría social sensible. En realidad sería más exacto darse cuenta también de que en el lenguaje político es popular no sólo el que recoge una amplia adhesión en una población dada, sino paralelamente o en buena parte aquel que ha sido popularizado por un trabajo previo de persuasión efectuado por la clase política, los medios de comunicación, los intelectuales y, cuando el tiempo lo permite, por el aparato educativo. Seguramente, la ida y vuelta es constante entre las masas receptoras del mensaje que tiende a promover a un líder, una idea o una práctica y los que lo emiten. Pero esos "emisores" se parecen casi a los sofistas de la Grecia antigua. Es decir, que actúan no como filósofos desinteresados ávidos solamente de la verdad última o del absoluto moral, sino como técnicos de la seducción que actúan para asentar su ascendente y, a fin de cuentas, para asegurarse al costo más bajo, gracias a su dominio de la popularización de lo que es popularizable, una forma u otra de poder.

Programado así de manera utilitaria, lo "popular" se elabora como en los sofistas por ajuste recíproco. Lo hace, por una parte, en el nivel de la relación, por lo demás muy desigual, que se desarrolla entre la cumbre ocupada por los que controlan la "sonorización" y la base bastante muda. Por otra parte, en el nivel de la legitimación mutua que los que distribuyen la popularidad se otorgan cuando vulgarizan sin disonancias fastidiosas los únicos temas admisibles en un momento dado. Los intelectuales en particular son orfebres en esta materia. Ni verdaderamente científicos ni realmente filósofos, además de libres de toda responsabilidad en la acción, no se adjudican explícitamente otra función más que la de divulgar, en lo que se denomina la opinión pública, un buen pensamiento, correspondiente a la ortodoxia moral evolutiva que les valdrá la mejor posición en su sociedad en un momento dado. Sería por lo demás una jugarreta ironizar sobre su vocación meritoria, cuyos escollos contribuyen a explicar el temperamento emotivo que crea su virtud. Sin ninguna duda, su misión es una de las más arduas frente a una competencia despiadada, con socios comanditarios exigentes que muchas veces se niegan a formar parte de ellos, frente a perfidias mezquinas de colegas universitarios celosos de su notoriedad, así como frente a un mercado cambiante que los obliga muchas veces a varios virajes en el transcurso de su carrera.

Quien dice hoy populista habla de otra cosa y hasta casi de lo contrario de lo que la palabra popular evoca para quien la relaciona con el efecto de persuasión que buscan los empresarios de la popularidad. En tanto que *outsider*, recién llegado y destinado a perturbar el desarrollo habitual y convenido del proceso político, el populista –como por otra parte el revolucionario– no contempla, evidentemente, contribuir positivamente a aquél, canalizando con este fin el imaginario y los reflejos de las masas. Desempeña sin disimulo el papel de tramposo a los ojos de los conservadores del equilibrio jerarquizado del civismo bienpensante, y el de en-

derezador de entuertos a los ojos de su auditorio. Seguramente, al menos cuando pretende plantearse como líder de envergadura, tiene en la mira la popularidad más que ningún otro. Pero si hacemos abstracción de las convicciones que puede tener, como cada quien, su método confundido con su proyecto no obedece para nada al propósito de volver seductoras ideas o personalidades que no se trataría más que de renovar superficialmente, vigilando que permanecieran conformes a las exigencias del sistema en vigor. El método del populista no está dictado por este deseo de dar la impresión de captar el espíritu de la época para facilitar el cambio, mientras que el objetivo real vuelve a ser fabricar ese espíritu para que no cambie nada sustancial. Totalmente al revés, el método consiste en tomar por dinero contante lo que le parece o lo que él quiere considerar como las expectativas del grueso de la población tales como existirían en estado natural, justamente antes de la intervención de los especialistas de la popularización de actitudes, a los que califica, en lo que a él concierne, de superficiales.

Con ello, según sea un demagogo lleno de ambiciones de conquista o un inofensivo "amigo de la gente común", el populista se propone asimismo explotar por todos los medios ese tesoro de autenticidad bajo pretexto de defenderlo, o más pacíficamente, de honrarlo, deplorando que siga siendo desconocido. Además, a reserva de lo que sigue siendo facultativo, un rasgo suplementario puede describirlo. En su versión educada o preocupada por la coherencia intelectual, muchas veces también en su variedad democrática cuando no disimula otras inclinaciones hipócritas, reverencia la idea de la soberanía del pueblo interpretándola, no como esta divisa de adorno de la que se valen todos los regímenes representativos modernos, sino al pie de la letra, como el imperativo insatisfecho de una democracia digna de este título. Para él, el Pueblo nunca ha accedido a la soberanía verdadera, cuando debería ser indiscutiblemente el Soberano efectivo, como dicen los suizos en las circunstancias solemnes. No obstante, la afirmación de este principio primordial no se observa más que raras veces. Incluso paradójicamente, los populistas más probados, en vista de la virulencia de sus diatribas contra la confiscación del poder de los ciudadanos por los partidos que no son el suyo, aparecen también como los más evasivos en su crítica a las deficiencias intrínsecas de la democracia existente en tanto que dispositivo de gobierno. Y son, a la inversa, aquellos que desearían remediarlas con alternativas razonables, especialmente gracias a una participación cada vez mayor de los gobernados en las decisiones, los que se abstienen de meter cizaña contra blancos especialmente designados y prefieren situarse en el terreno del debate argumentado.

Por lo demás, ha sido cuestión de demagogia, palabra de raíz griega que no significa más que "el que conduce al pueblo", pero que se aplica desde su origen a los dirigentes democráticos hábiles para halagar a las masas y así granjearse su favor. El populista y el demagogo, ¿son lo mismo? Seguramente sí en lo que respecta a los líderes que corresponden al modo reconocido del populismo de connotación autoritaria, a la manera del argentino Juan Domingo Perón o del brasileño

Getulio Vargas, o también los que, pareciendo saciar con medios clásicos o ahora informáticos un rencor inexplicable, practican como Jean-Marie Le Pen o el subcomandante Marcos una huida hacia delante, destructiva, sin saber adónde van. Es cierto que esto no vale para los populistas bien intencionados, cuya primera preocupación es la de desprender la democracia de una parte de los subterfugios a los que los profesionales de la política recurren. Además, esquivan una cuestión primordial que esta vez afecta a los políticos comunes. Éstos no pretenden hechizar a nadie, porque no ignoran que la causa que defienden no suscita ninguna pasión en las masas, más golosas de anécdotas crujientes como las del *Canard enchainé* que de sus proposiciones fastidiosas. Pero al mismo tiempo saben que al pueblo le gusta el juego de las celebridades, quiere "guiñoles de la información" y *Muppets Shows*: "Esto es lo que hay que darle", parece que piensan los políticos respetuosos de las conveniencias. Ésta es al menos la impresión que da su complacencia por esta forma de derivativo que pone lo accesorio de relieve eludiendo lo esencial, y que parece además postular la futilidad de los gobernados para conservar la facultad de sermonearles como a niños visiblemente pertenecientes a una posición subalterna de modestos ciudadanos-electores. Así pues, la demagogia más perversa no es tal vez la que se designa por lo general como la populista. Mirándolo bien, ¿no sería menos deletérea cuando se expresa sin rodeos y suscita por ello una reacción de defensa, que cuando, sutil y oculta al profano, se ejerce sobre sujetos impotentes de percibirla y de inmunizarse contra su impacto? De todos modos, la conclusión que se impone es que los populistas no detentan el monopolio de la demagogia, y que de ella sólo están exentos a lo sumo los "soñadores" que sueñan con revigorizar la ciudadanía más que con modelarla a su medida o, en el otro extremo, los nostálgicos de un sufragio restringido que descartaba a los pobres de las urnas en la medida en que se les consideraba ineducables... Si no, los demagogos están por doquier, más o menos con la diferencia de que algunos se exponen a este reproche con menos prudencia que otros, teniendo en cuenta sin duda las urgencias que se les imponen.

Más significativa parece la manifestación de un elemento propio únicamente de los populistas, que ya no será ilustrado por oposición a otros términos que se considera muchas veces contrarios, sino sólo respecto a él. Habitualmente se contempla a los populistas bajo el rostro de actores que explotan de manera mal intencionada ciertas especies de recursos o de clientelas políticas. En cambio, el hecho de postular que puede haber populistas de base, una masa en suma pasiva signo del mismo nombre, casi se toma por un error de vocabulario. Ahora bien, conviene resistir al purismo de esta intimidación académica. Hay también populistas sin grado que lo son por sí mismos, es decir, antes de cualquier revelación pública de ello. Éstos no deben confundirse con las víctimas ingenuas de los malos pastores. Forman grupos masivos o multitudes de individuos, frustrados desde el inicio por la poca consideración que las élites clásicas conceden a los sentimientos o a las posiciones que no expresan apenas, por otra parte, fuera del círculo familiar,

y que esperan ya sea indefinidamente, ya sea un tiempo más o menos largo, las circunstancias críticas o el portavoz elocuente que les permitirá revelarse. En esta perspectiva, Jean Viard tiene en parte razón cuando escribe que "el populismo es [...] la reacción de los que no tienen acceso a ese mundo nuevo que se organiza tan brutalmente".[1] No obstante, Viard olvida que esta reacción se observa desde hace mucho tiempo, puesto que fue la que provocó las revueltas campesinas de la Edad Media, así como la que preparó el terreno a los grandes movimientos populistas de América Latina a mediados del siglo XX, o manejó el de la protesta islámica. Olvida también que los populistas a los que se estigmatiza no son esos rechazados desgarradores, porque esto sería molesto para ellos y para él mismo. Son por supuesto quienes están arriba.

No obstante, unos y otros comparten un punto en común: el gusto por las certezas. Además, es este gusto compartido el que permite identificar a los populistas por dentro, es decir, de manera diferente y en contraste con otras palabras, como se ha hecho hasta el presente. Los populistas no se manifiestan ni más ni menos sensibles a la atracción de lo popular que los políticos habituales. Aunque de manera diferente, no sucumben más que éstos a la demagogia. Esto sin perder de vista que en la actualidad, su andadura cada vez más adaptada a los cánones de la política actual no es más ostensiblemente facciosa, y que los populistas "de progreso" no se encuentran ya en nada en el modelo del populismo clásico. Pero si se sabe lo que no son, ¿qué son entonces los populistas? ¿Existen incluso fuera de las poblaciones mineras con los pozos abandonados? La respuesta es afirmativa. Existen por supuesto respecto a un rasgo importante: no admiten la incertidumbre e intentan proferir certezas. O bien nutrirse de las que se les entregan, cuando se contentan con consumirlas en vez de prodigarlas ellos mismos.

Evaluando las oportunidades que América Latina tenía de desprenderse de sus ciclos recurrentes de dictadura militar, el politólogo Adam Przeworski había dado a un artículo de 1984 el título ligeramente cruel de "Ama la incertidumbre y serás un demócrata".[2] Y poco después de él, Albert Hirschman había sugerido que la ciudadanía democrática necesitaba un estado de ánimo idóneo para prescindir de promesas reafirmantes, en tanto que la disposición inversa denotaba un temperamento inclinado a satisfacerse con el confort mental ofrecido por el autoritarismo. Hirschman había agregado además que la "opiniatredad" inflexible de los puntos de vista personales se inscribía en esta misma perspectiva.[3] Considerando que ha pasado tiempo desde entonces y procurando no ser también perentorio

[1] J. Viard (dir.), *Aux sources du populisme nationalisme: L'Urgence de Comprendre*, Toulon, Orange, Marignane, Editions de l'Aube, 1996, p. 48.

[2] Adam Przeworski, "Ama a incerteza e será democrático", *Novos Estudos (CEBRAP)*, 9, (1984), pp. 36-46.

[3] Albert O. Hirschman, "On Democracy in Latin America", *The New York Review of Books* 33 (6), 10 de abril de 1986, pp. 41-42.

sobre las predisposiciones a acomodarse de los gobiernos no democráticos, estas observaciones circunscriben bastante bien el núcleo duro de la actitud y del comportamiento populistas. Ambos rechazan los gajes, las transacciones y las aproximaciones de la política real para anclarse en la firmeza de un discurso o de convicciones que excluyen la duda y el compromiso sobre un futuro que, curado de sus males actuales, debe restituir un pasado evidentemente idealizado. En esta perspectiva, el nacionalismo xenófobo es populista y el republicanismo antiMaastrich, otro tanto.[4]

Los republicanos

En tanto que los populistas apenas aprecian la denominación que recae sobre ellos, los republicanos tenderían en cambio a poner de *motu proprio* su nombre con mayúscula, hasta tal grado se consideran como los guardianes de un faro que ilumina el mundo y siguen inaccesibles a la autocrítica. Es probable que por este esplendor poco impugnado, al menos en Francia, su campo se engrose desmesuradamente con la afluencia de neófitos ayer liberales, gaulistas, socialistas o... "lepenistas" que no quieren perder la oportunidad. En el Hexágono todo se ha vuelto republicano: la "disciplina republicana" desde hace tiempo, que juega en el sentido que se quiera, pero también la legalidad, el laicismo o la justicia republicanos, el planteamiento republicano de un problema, el pacto, el frente o el modelo republicanos, el consenso, la escuela o el orden del mismo nombre, los "grandes partidos republicanos" de los que habla Lionel Jospin y muchas cosas más, todas no menos republicanas. El proceder asombra tal vez a los países vecinos. Pero simultáneamente suscita hasta bajo los trópicos el deseo de apropiarse de este calificativo intocable que cierra toda discusión sobre la excelencia del objeto que sublima. Por eso, a menos que se quiera permanecer perplejo, cómo no constatar con orgullo el hecho de que el gobierno de las Comores, según sus propias declaraciones, se haya esforzado por "restablecer el orden republicano sin efusión de sangre",[5] enviando a sus soldados a la isla traidora de Anjouan. Que con ello se haya provocado una masacre en realidad poco importa, puesto que para el convencido sólo cuenta la intención republicana a la que hay que perdonarle todo. Tanto más cuanto que la francofonía contribuye también al aura republicana y esta propagación fulgurante del sesgo más emblemático del léxico jacobino ilustra bien su vigor. Desafortunadamente, lo molesto es que la perple-

[4] Para constatarlo, no hay más que remitirse al discurso de clausura de Jean-Marie Le Pen en la universidad de verano del Frente Nacional, con fecha 29 de agosto de 1997, en el que anuncia la creación de un "gobierno virtual [...] capaz de asumir, en caso de desastre nacional o de alternativa política, el gobierno de la República" (*Le Monde* (16.358), 31 de agosto de 1997, p. 7).

[5] *Le Monde* (16.363), 6 de septiembre de 1997, p. 3.

jidad ante tal entusiasmo es igualmente oportuna para aquel a quien esto le provoca más un malestar que una satisfacción. Por otra parte, en lo que a esto respecta, el problema no consiste seriamente en esas imitaciones exóticas discutibles, sino que resulta de que una palabra empleada con no importa qué motivo por todo el mundo corre el riesgo de quedar privada de sustancia, algo sobre lo que los republicanos vinculados al valor del título que reivindican deberían tener en cuenta antes que nadie.

¿Qué contenidos asignar en realidad a la palabra republicano en el lenguaje de la política francesa? Frente al tratamiento desordenado que sufre, el irónico tendría la tentación de pretender que ya no puede tener más que dos significados bastante ridículos o gratuitos. En primer lugar, llamarse republicano no atestiguaría más que el hecho banal de ser súbdito de la República francesa y de no imaginarse otra cosa, de la misma manera que a los rusos se les denomina soviéticos y que los luxemburgueses tendrían toda razón para autotitularse "grandes ducados" o los suizos "confederados".[6] Además, ser republicano equivaldría bastante inútilmente en las circunstancias actuales a indicar que no se es ni realista, ni bonapartista, ni anarquista, ni partidario de la dictadura del proletariado, ni fascista o nazi, y menos aún, partidario de un golpe de Estado militar. En suma, que se es simplemente demócrata, sin saber probablemente que los dos calificativos no son sinónimos. Pero nadie se declara por supuesto republicano como otros se declaraban soviéticos antes de 1990; en tanto que aparte de los marginales que no tienen más que el mérito de la franqueza, los que se proclaman explícitamente fascistas o comunistas stalinianos por ejemplo, son en lo sucesivo tan escasos en Francia como en los demás países de Europa occidental y Estados Unidos. Para hablar seriamente, en realidad parece que definirse con alguna solemnidad como republicano equivale, sobre todo en la competencia cotidiana de la oferta y la demanda políticas a la que obliga el oficio de político, a introducir en el discurso una exclusión acusadora que implica tres matices. Hace tiempo, se trataba sobre todo de insinuar sin inventario que el adversario político no sólo no era republicano en lo que a él se refería, sino que se manifestaba por lo mismo enemigo del laicismo o, en los casos graves, hostil a la democracia en tanto tal (la derecha y la izquierda se devolvían el cumplido en la época de la guerra fría). En segundo lugar, en una perspectiva muy actual que mezcla el maniqueísmo y el ecumenismo, es el abrazo de la izquierda y de la derecha lo que se vuelve republicano frente al único excluido, el Frente Nacional (como cuando, al salir del Elíseo, Laurent Fabius declara que ha encontrado al presidente Chirac "cordial, afectuoso, cortés y republicano").[7] Por último, la intención puede limitarse simplemente a economizar las repeticiones sugiriendo al partido de Jean-Marie Le Pen de manera

[6] Lo cual hacían a veces, pero que los jóvenes que han adquirido el sentido del ridículo ahora dicen cada vez menos.

[7] *Le Monde*, 4 de julio de 1997, p. 8.

antónima, es decir, designándolo de manera indirecta bajo el velo transparente de su contrario absoluto. Pero, sea cual sea el matiz perceptible en esos usos de la palabra republicano, no constituye más que una señal verbal en un procedimiento de comunicación cuyo único fin consiste en desencadenar un reflejo afectivo binario que opone los buenos a los malos como en los *westerns*. En este registro, no se trata de suscitar más que esto en los destinatarios del mensaje, particularmente la reflexión o el esfuerzo de comprensión que trata de provocar el discurso ya no polémico sino analítico, cuya intención consiste en explicar o en justificar una proposición en forma argumentada.[8]

Reducido a ello, el término republicano no se emparenta más que con un lema cuya capacidad de movilizar el imaginario de los ciudadanos se ha agotado mucho además, y que se convierte por ello en el atributo de un discurso ineficaz, porque sus consumidores cansados lo entienden de una manera cada vez más reducida. Sin embargo, y felizmente, no representa más que un eslogan. Junto a esta acepción que define al que lo utiliza como un tribuno que recurre en buena medida a los mismos recursos que el populista, posee una significación que la soltura del lenguaje presente acaba ocultando más aún de lo que ya estaba. Se trata más bien de que la palabra republicano reviste dos sentidos algo distintos, aunque no contradictorios, según se tome en su alcance general, más teórico o filosófico, o en su interpretación francesa más allá de su contexto borroso de hoy.

La democracia asume necesariamente la forma de construcción simbólica en la que la soberanía está sin duda atribuida al pueblo en lo abstracto y en la que se considera que el poder actúa en su nombre y en su beneficio, pero en la que también la práctica efectiva y concreta de la autoridad se le escapa para volver a los gobernantes a los que ha elegido. Pero esto no es todo. Los que poco a poco han asentado sus bases en Inglaterra, en Estados Unidos y después en Francia, al principio les repugnaba reconocerle esta denominación que evocaba demasiado a un poder aterrador del populacho y prefirieron bautizarla de otra manera: ya sea régimen o gobierno representativo, ya sea también república por una reminiscencia de la majestad clásica de la Roma antigua. Como las dos denominaciones no son intercambiables, y hay que volver a lo de siempre, los segundos, adeptos a la majestad republicana, han seguido siendo hasta nuestros días los menos inclinados a apelar a una democracia que subordinan a la república.

Surgidos en primer lugar cuando la formación de Estados Unidos en el transcurso de los años 1770-1780, estos republicanos de la época moderna son honestos y verídicos en la expresión de sus convicciones, en la medida en que no disimulan sus dudas sobre la capacidad del común de los mortales para gobernarse bien por sí mismos. Thomas Jefferson, el más eminente de los padres fundadores

[8] En una perspectiva más teórica y general, todo esto está admirablemente estudiado en la obra de Ionnis Papadopoulos, *Dynamique du discours politique et conquête du pouvoir*, Berna, Lang, 1989.

de la constitución estadunidense, escribía en 1776 que "la búsqueda del honor ya no deja al individuo la libertad de ser un pecador o un santo", con lo cual entendía que el ejercicio de la libertad democrática no estaba al alcance más que de una ínfima minoría y que, por esta razón, recaía sobre una élite de "semidioses", cuya virtud cívica era únicamente no prestarse a la sospecha de conducir a la comunidad política hacia un destino que rebasaba las aspiraciones mezquinas del mayor número de personas. Éste es también el punto de vista que los revolucionarios franceses retomarían en su mayoría, y no sólo maximalistas como Robespierre o Saint-Just, sino todos aquellos que, coincidiendo en esto con ellos, se asignaban el ardiente deber jacobino de aniquilar en particular el *patois* o dialecto provinciano y las supersticiones populares a fin de poder "instituir", como decían, la Nación según su designio providencial. Con este motivo, inventaron incluso la función y la palabra de *instituteur* o maestro de escuela, confiándole la tarea de remodelar la inteligencia de los niños haciendo tabla rasa de sus vínculos pre-existentes y con el fin de prepararlos, como lo querían también los constituyentes, para una felicidad futura de la que no hubieran tenido conciencia si hubieran quedado abandonados a sus tendencias costumbristas.

Es paradójico, pero los republicanos se arrogaron así la potencia soberana sin límites que Thomas Hobbes, el gran teórico de la monarquía absoluta en el siglo precedente, asignaba en 1651 a la institución real tentacular y sagrada encarnada por su *Leviatán*. Los jacobinos postulaban que la autoridad inmensa de su república se basaba en un consentimiento en realidad en buena medida supuesto, expresado en un momento dado por los gobernados. Pero en realidad Hobbes no veía las cosas de manera diferente cuando consideraba que "el Poder Soberano estaba conferido por el consentimiento del Pueblo reunido".[9] En cambio, es cierto que más aún que sus predecesores estadunidenses, los revolucionarios franceses innovaron en torno a un punto capital. No se contentaron en efecto con jugar con las palabras promoviendo el antiguo "súbdito" de los reyes al rango estéticamente más gratificante de "ciudadano", relegado por otra parte si es preciso a una posición pasiva de no elector. Superando en mucho al pensador inglés en cuanto al objetivo último de su acción tutelar, los republicanos no se preocupaban como él y ante todo de la simple seguridad y de la sobrevivencia de una población resignada a someterse a una autoridad única para escapar del peligro moral de un "estado de naturaleza" anárquico en el que nadie hubiera tenido la certeza de que no iba a ser asesinado mientras durmiera. Adoptando a sabiendas o no el punto de vista en la época tan reciente de Kant, para quien los sabios –o los revolucionarios–, valiéndose del monopolio de la razón práctica, eran los únicos que detentaban la facultad legítima de producir la opinión pública, reinventaron la República. Y la concibieron intelectualmente por tanto como comunidad exclusivamente política, tendiendo no tanto a ofrecer una garantía elemental de seguridad a los hombres tomados tal

[9] Thomas Hobbes, *Leviatán*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985 (1651), capítulo 18, p. 229.

como son, como a trastornar el vínculo social con la preocupación más elevada de volverlos dignos de pertenecer a esa comunidad. Y para ellos era importante que con este fin, los rasgos sustanciales o directamente perceptibles de proximidad física, de lenguaje cotidiano o de experiencia vivida que configuraban hasta entonces el vínculo social cedieran su lugar a los valores o principios formales de alcance universal del nuevo pacto republicano.

En su proyecto hoy realizado, este pacto artificial, regido por ideas que se planteaban como axiomas indiscutibles o leyes promulgadas en lo abstracto, debía sustituir al pacto del gobierno, podría decirse que natural, al que los hombres se habían adherido desde hacía tiempo. Lo que es más, los republicanos se asignaban incluso por este cauce el objetivo de hacer renacer a los gobernados educándolos poco a poco en su papel de ciudadanos definidos por su dedicación al interés general después de que hubieran abandonado bajo la férula de amos severos su atracción por los "productos escasos" de los que hablaba Saint-Just. Además, este pacto nuevo se inscribía y se inscribe en el espíritu de los republicanos en la perspectiva, sublime pero inaccesible a la interrogación sobre sí mismo, de una especie de patriotismo humanitario o misionero consagrado a la redención de todos los pueblos sin distinción de origen o de creencia.[10] Hay en ello el signo de cierta intolerancia, puesto que una sola creencia domina entre los republicanos: la republicana, concebida precisamente en la perspectiva de esta vocación universal. En su ánimo, es esta vocación la que ha justificado las guerras de opresión del periodo revolucionario y napoleónico, y después el imperialismo continental sin desconcierto moral de la doctrina del presidente Monroe en Estados Unidos o la obra colonizadora de Francia en la época de Jules Ferry, así como explica ahora la actitud por lo demás respetable de los republicanos de aquel tiempo frente a los grupos de inmigrados con costumbres extrarrepublicanas o frente al fanatismo deplorable de las poblaciones insensibles a los méritos de la democracia tal como la enmarcan.

Observemos no obstante que, aparte de sus intenciones superiores de carácter modestamente "de seguridad" en un caso y de alcance educativo en el sentido más extenso en el otro, hay una diferencia menos argumentable aparentemente, que separa la razón de los absolutistas del siglo XVII de la de los republicanos. Con Hobbes, los teóricos de la monarquía absoluta admitían que, puesto que "la finalidad de la Obediencia es la Protección", "la obligación de los Súbditos hacia el Soberano no persistía más tiempo, y no más, que lo que duraba la capacidad que él tenía de protegerles".[11] En cambio, los republicanos que quieren ignorar

[10] Retomamos aquí por supuesto los análisis publicados por Augustin Cochin en 1911 (*Les sociétés de pensée et la démocratie*, París, Presses Universitaires de France, reedición 1979. Véase también J. De Viguerie, "Considérations au sujet d'un 'patriotisme humanitaire' ", *Catholica* (55), primavera de 1997, pp. 67-77.

[11] Emmanuel Kant, *op. cit.*, capítulo 21, p. 272.

esta hipótesis, por principio[12] acusan de populismo a los que se atreven a contemplarla cuando incluso éste se nutre precisamente de esta postura de rechazo. Pero sería en realidad de mala fe sostener que su actitud no es coherente. Por una parte, los republicanos integran la idea de consentimiento al proceso de consulta regular de los electores, considerando que el gobierno con fallas siempre es sustituible con ventaja por un nuevo gobierno en un marco institucional general planteado como inmutable. Por otra parte, la república no tiene, como el *Leviatán*, una especie de obligación constante de resultado comprobado por la garantía efectiva de seguridad que debe ofrecer a los gobernados so pena de ya no poder exigirles su obediencia. Una, indivisible e imprescriptible, la república no se juzga a este respecto vulgar en la medida en que, escuela del pueblo, no alcanzará nunca su misión educativa, cuyos efectos instantáneos sólo los facciosos pretenden evaluar. La república se evalúa no respecto de su desempeño que es casi indiferente, sino a la luz de la excelencia moral que se confiere. Presentándose no tanto como un régimen de gobierno a la manera de los regímenes parlamentario o presidencial, sino como un ideal, no tiene verdaderamente que someterse a ningún examen, sea cual sea.

Un último punto que se refiere de nuevo pero de otra manera a las relaciones distintas del absolutismo declarado y del republicanismo tutelar con la popularidad y el populismo, merece una vez más que prestemos atención a este juego de contrastes. A primera vista, ambos coinciden en desconfiar de la popularidad de un individuo o de un grupo en términos que podrían ser los de Hobbes cuando vio en ello "una enfermedad peligrosa" que "desvía al pueblo de su obediencia a las leyes"[13] (leyes de la república diríamos hoy). No obstante, la preocupación no es idéntica en los dos casos. Los absolutistas temen a los demagogos cuando rivalizan con el monarca. En cambio, los republicanos no pretenden sólo reglamentar el acceso a la popularidad en su beneficio haciendo recaer sobre los populistas las irregularidades de la política. Con ello, los republicanos se sitúan sobre todo en un movimiento evolutivo general de transformación tanto de la república como de la democracia políticas en república y en democracia sociales, tan frágiles y tan difíciles de dirigir que ya no pueden funcionar más que en el seno de conjuntos muy vastos, en los que hay que evitar más aún que antes que sean desordenados por agitadores populistas. En este sentido, la izquierda es, al menos históricamente,

[12] Es cierto que no lo ignoran siempre en la práctica. Así, el 10 de julio de 1940, la gran mayoría de los diputados y senadores reunidos en sesión común en Vichy otorgó los plenos poderes al Mariscal Pétain, hundiendo voluntariamente la legalidad republicana (por 569 votos de los 666 presentes, con 80 votos negativos y 17 abstenciones). Hay que añadir también que los socialistas fueron proporcionalmente los más numerosos en poner su firma en el documento preparatorio al otorgamiento de esos plenos poderes, con 29 firmas que representaban 21.9% de su grupo parlamentario contra 14.5% para el conjunto de los diputados y senadores (véase Phillipe Burrin, *La dérive fasciste*, París, Seuil, 1986, pp. 335-337).

[13] Thomas Hobbes, *op. cit.*, capítulo 29, p. 374.

más republicana que la derecha. Esto se ve en Estados Unidos, donde intelectuales "liberales" –situados en la izquierda para un norteamericano– como Michael Walzer o Nathan Glazer han desertado del campo de los multiculturalistas para incorporarse al de los fieles de lo que Glazer denomina una *State ideology* (ideología de Estado), homóloga a lo que son en Francia los valores republicanos. Si la idea honra a su autor, es necesario destacar que su título carece de delicadeza. En la difunta República Democrática Alemana, por ejemplo, los servicios secretos dirigidos por Markus Wolf tenían al menos el pudor de denominarse "Departamento de las Luces" (*Hauptverwaltung Aufklärung*).

No cabe duda de que los republicanos en Francia se expresan con menos torpeza bien intencionada o menos desfachatez cínica. Pero si bien el espíritu de su mensaje corresponde siempre al del republicanismo como doctrina, entraña siempre un matiz de autoridad más imperioso. En lo esencial y como por otra parte nadie lo ignora, los republicanos franceses ponen al Estado en el centro de sus representaciones mentales. Lo veneran como el artesano por excelencia de su proyecto y del progreso de los hombres. Aunque demócratas de sentimiento, se sitúan en consecuencia por encima de la sociedad y de los ciudadanos, en tanto que sus homólogos estadunidenses, vinculados más bien a su culto de la virtud cívica en los individuos, no identifican su republicanismo con éste o incluso critican su presencia excesiva tratándose en la actualidad de republicanismo en tanto que partido. Tres temas revelados por azar ilustran de maravilla ese prejuicio jerárquico de los republicanos franceses. El más solemne es el del socialista Dominique Strauss-Kahn que, durante la campaña de las elecciones legislativas de 1997, había declarado que "nuestra cultura es la de la República, no la de los individuos".[14] El segundo es más inocente o fortuito, revelador tal vez más de una comodidad de expresión que de la convicción real de su autor. Se encuentra en el informe que preparó Patrick Weil sobre la inmigración y la adquisición de la nacionalidad, donde escribe: "Existe un consenso, por tanto, para reformar la política de la inmigración, para volverla más justa y eficaz."[15] Quien conozca en cambio la naturaleza conflictiva de esta cuestión observará que se trata de un buen deseo que toma de manera republicana por logrado aquello a lo que se trata de llegar. En cuanto al tercer tema, más indirecto y expresado por Philippe Dauzier unos meses antes, merecería como broma el premio de excelencia en este terreno. Para el dueño de Havas y presidente del Club atlético brivista: "Los franceses [...] se disminuyen cuando entran en el lepenismo, en cambio se construyen cuando

[14] Expresión citada en Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 65.

[15] *Le Monde* (16.332), 1 de agosto de 1997, p. 13. Patrick Weil encuentra no obstante el sentido de las realidades en la frase siguiente: "Es cierto, observa, que la puerta de la inmigración del trabajo no calificado debe seguir cerrada; millones de desempleados están a la búsqueda de un empleo y este contexto no permite ninguna otra opción." La República tiene en suma principios muy generosos, pero que no valen para los condenados de la tierra cuando se trata de aplicarlos.

se inclinan por el *rugby*". "El *rugby* es casi el antilepenismo",[16] agregaba. Éste es el republicanismo, seguramente indigesto por la poca estima que experimenta en la reflexión de los ciudadanos, los cuales preferirían que fueran puro músculo, y que hace también pensar en la gimnasia que los educadores religiosos de antaño recomendaban a los jóvenes demasiado cerebrales, pero que confirma su concepción pedagógica muy directiva de la democracia.

Desde hace más de un siglo, no ha cambiado nada profundo en esta visión que mezcla el idealismo y el paternalismo. Jules Ferry estimaba que el francés "quiere que su gobierno se reserve todas las grandes iniciativas; tiene la costumbre de mirar hacia arriba, en virtud de hábitos seculares, para buscar la dirección suprema, la orientación verdadera de la política del país".[17] Con este rasero, parecería que el proyecto republicano casi pierde su ambición de universalidad para transformarse de manera medio confesada en profilaxis aplicable a una población precisa de retrasados mentales satisfechos de su estado y desmintiendo radicalmente por ello la idea misma de progreso democrático. Pero las ingenuidades de sus defensores no impiden que no esté muy seguro en su quintaesencia. El amor del pueblo que recubre parece simplemente tan posesivo y potente que ese proyecto no llega a tolerar la trivialidad popular del presente. Pero como no son más que moralistas intransigentes en cuanto a la doctrina, los republicanos son también hombres políticos sometidos a los imperativos prácticos. Por tanto, abandonando el registro de lo sublime, se comportan al día, en la derecha como en la izquierda, como líderes de partidos "atrapa todo", que tienen como blanco a todas las clientelas posibles. Por eso el discurso de unidad nacional de tonalidad afectiva, al que no pueden evitar recurrir, cruza peligrosamente el de los populistas, sin por ello confundirse con el suyo, y toma un giro demasiado "tribuniano" en relación con el lenguaje más comedido de los demócratas.

Los demócratas

Los demócratas no representan una categoría residual en relación con los populistas y con los republicanos. Dando por supuesto que desempeñan ahí el papel de "debatidor" y no de tribuno, son el tercer actor en la partida triangular en la que intercambian los golpes y las acusaciones populistas o antipopulistas. Pero al mismo tiempo, el hecho de que no se pueda dudar que existen con una fisonomía particular no obsta para que sean difíciles de aislar, en la medida en que los otros dos grandes grupos de jugadores apelan a la evidencia tanto como ellos a la democracia. Además, las tentaciones más banales de que la palabra democracia es objeto complican aún más el asunto. El Partido Demócrata estadunidense,

[16] *Le Monde*, 22 de febrero de 1997, p. 25.

[17] Jules Ferry, *La République des Citoyens*, París, Imprimerie Nationale, 1996, vol. 2, p. 351.

por ejemplo, no se distingue apenas del Partido Republicano y no ilustra de todos modos los criterios de identificación que se buscan. Incluso a la inversa, en Francia en este caso, la formación de François Bayrou, rebautizada hace poco Fuerza Demócrata, se relaciona más con la corriente republicana cuando a su líder le repele admitir que la república pueda convertirse en "divisible" en una perspectiva federal.

Aun cuando resultan serlo en un sinnúmero de circunstancias, los demócratas no son sin embargo federalistas por definición. En lo esencial, son los adeptos de la intepretación del vínculo social como político, a la que se ha opuesto ya la concepción abstracta, artificial y constructivista que tienen de ella los republicanos. Dicho de otra manera, en un estilo más gráfico. Los demócratas se colocan entre los actores políticos que toman a los ciudadanos tal como se manifiestan verdaderamente, y que considerarían irrealista y también contrario al dogma de la soberanía popular querer a toda costa rencarnarlos so forma edificante del héroe cívico. Por este motivo, los demócratas se clasifican paralelamente entre los menos dogmáticos, los menos polemistas, los más analíticos y los más sobrios en el discurso en tanto que profesionales de los asuntos públicos o de los hombres públicos. Por último, en un plano mucho más general, los demócratas constituyen por un lado, la fracción con mucho más masiva de la población de los países que gozan de la dicha de poder dar pacífica y legalmente unas vacaciones al menos temporales a sus gobernantes, y por otro lado, el grupo más confuso y el menos etiquetable en el seno del círculo formado por los oficiantes del oficio político. De ello resulta que el calificativo de demócrata es casi el único utilizado en la mayor parte de las sociedades de libertad, aun cuando no designa en realidad más que el conformismo ideológico ambiente, mientras que el del republicano, por ejemplo, se encuentra casi sólo comprendido en una acepción partidaria (en Estados Unidos) o anticonformista (tratándose en particular de los adversarios de las monarquías de Europa del norte). En cambio, es muy difícil identificar la variedad específica de los políticos demócratas en los países, los más numerosos, en los que no se les ocurre bautizarse con un nombre más original y preciso sin por ello impugnar a la democracia como norma de estos tiempos. ¿Cómo no se va a ser demócrata cuando el pueblo no pide otra cosa?

A pesar de este obstáculo, hay un elemento que se pone de manifiesto con suficiente claridad para volver posible la distinción entre los demócratas consecuentes, para quienes la realidad social prima sobre toda otra consideración, los populistas, que fingen tomarse por el pueblo, al que serían incapaces por otra parte de circunscribir con lo fragmentado que está, y los republicanos, entre los cuales a algunos les gustaría más que el pueblo jugara al *rugby* en vez de pretender pensar por sí mismo. Pragmáticos más que idealistas en su relación con la sociedad, subordinando también la sociedad al Estado en vez de hacer lo contrario, los demócratas aceptan para colmo con buena voluntad dos tipos distintos de libertad, cuya coexistencia garantiza no obstante que un régimen político sea verdadera-

mente abierto y no cerrado al cambio. Para retomar aquí fórmulas sugeridas por el filósofo Isaiah Berlin, la primera de estas libertades es una libertad positiva que podría sintetizarse a través de la respuesta que hay que dar a la pregunta "¿Por quién debo ser gobernado?" En cuanto a la segunda, que se haría eco de la pregunta "¿Hasta qué punto tengo ganas de que me gobiernen?",[18] podría interpretarse como la libertad negativa.

Es fácil ver a qué libertades se hace alusión. La primera, llamada positiva por convención, se refiere en circunstancias comunes a la facultad democrática esencial que poseen los electores de invertir la mayoría de un momento en beneficio de una oposición, accediendo así a su vez a las responsabilidades gubernamentales. Estos electores escogen de esta manera por quién quieren ser gobernados, dando por supuesto que su elección está limitada por una oferta exclusiva de candidaturas o de opciones que ellos no controlan. Pero existe en lógica estricta otra posibilidad infinitamente más radical e inquietante, cuya actualidad se manifestó de nuevo en 1989-1990 en Europa central y que sigue estando subyacente en América Latina, aun cuando desde 1945 ya parece apenas previsible en las viejas democracias. Esta posibilidad se realiza cuando, no bastando ya modificar más que la distribución o el programa en vista de las proposiciones que no tienen el derecho de modificar, los gobernados quieren cambiar el teatro político o trastornar su puesta en escena de cabo a rabo con la ayuda de un director expulsado hasta entonces de la profesión. En Alemania, por ejemplo, este acontecimiento se produjo legalmente en 1933 en beneficio del nuevo canciller Adolfo Hitler y de su Tercer Reich. Por su parte, en la medida en que no pone en tela de juicio tan directamente la naturaleza misma del pacto político, la libertad llamada negativa no lanza este reto a los demócratas. No atañe en realidad más que a la actitud de las poblaciones en realidad divididas al respecto frente a las intervenciones del Estado en la eco- nomía, la educación, la protección de los individuos o la sociedad en general, o también en la vida privada misma. A este respecto, el problema no resultaría demasiado grave en la edad de oro del liberalismo, cuando los radicales-socialistas franceses de antes de 1914 fueron los primeros en rechazar la instauración del impuesto sobre la renta con el motivo de que esto no convenía más que a un país autoritario al estilo del Imperio alemán de Guillermo II. En cambio, se planteó con una agudeza cada vez mayor, por lo que puede verse en las huellas duraderas dejadas por la organización de las economías de guerra y después de reconstrucción, y sobre todo, a medida que se iba desarrollando un Estado-Providencia asociado a la necesidad de una regulación de la economía desde arriba.

Las fronteras entre los populistas, los republicanos y los demócratas se dibujan en función de sus actitudes respectivas frente a estas dos libertades. La perversidad

[18] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Nueva York, Oxford University Press, 1969, p. 47

con la que los populistas más provocadores cultivan la idea de que las masas poseen el derecho absoluto a escoger sin restricción a los jefes, las instituciones y las doctrinas que les convienen según su humor, no es ningún misterio. Y simétricamente, su entusiasmo liberal en materia de desentendimiento del Estado suele ser tan intenso en nuestros días que sugiere una voluntad de venganza irrazonada de su parte contra una especie de molino de viento imaginario que sería el movimiento mismo de la sociedad. En cuanto a los republicanos, se les podría reprochar mucha ligereza en excluir sin disimulo el derecho del pueblo de escogerse tiranos. A lo sumo conviene recordar que Platón, el autor de esta fórmula, se dedicó, a pesar de sus grandes cualidades morales, a una crítica feroz de las aspiraciones populares y de la democracia ateniense (sin duda esta última era muy diferente a la nuestra). En comparación, el desagrado con el que los republicanos contemplan la libertad negativa es evidentemente más discreto y vacilante, más variable también entre los de izquierda y de derecha en lo que concierne sobre todo al mantenimiento o al aligeramiento del dispositivo social, a la fiscalidad o al papel del Estado en general. Pero en cambio, su consternación sigue siendo unánime cuando no se trata incluso más que de imaginar que sus electores y pupilos podrían prescindir imprudentemente de sus lecciones, o también, simple hipótesis de nuevo, decidir volverse europeos para lo bueno sin tener en cuenta que sus maestros inquietos no conocen su oficio político más que en su cuadro hexagonal. En consecuencia, los demócratas siguen siendo por eliminación los únicos que admiten una y otra libertad o no hacer de ella un tesoro para corromperlos mejor. Ellos se reconocen incluso en esto, aunque el derecho del pueblo de aclamar a dirigentes visiblemente peores que los que ya tiene les plantee sin duda un problema tan grave como el que suscita su negación.

Haciendo camino, los toques por aportar al retrato de los demócratas tienden además a multiplicarse. Si por ejemplo, practican, a semejanza de los republicanos, el culto al derecho, lo hacen de manera diferente. En tanto que los primeros ven en las leyes el instrumento que permite al Estado organizar la sociedad según su plan, los demócratas estiman al contrario que las leyes se imponen a él por encima de todo en la medida en que, siendo el actor social más poderoso, ejercería sin ello un poder demasiado irreprensible sobre los individuos. Esta concepción no obstante fundadora de los regímenes de libertad se ha aclimatado mal, es cierto, en Francia, aun cuando progresa desde que los jueces –¿demócratas más que republicanos?– han empezado a adoptarla. Pero teniendo en cuenta precisamente este esbozo de cambio democrático en la concepción del derecho, más vale hacer hincapié en otro rasgo evolutivo que influye ahora a los demócratas.

Aunque de manera no exclusiva y no sin desacuerdos entre ellos, tienden de momento a orientarse cada vez más en la perspectiva de la sensibilidad de un liberalismo político nuevo, venido de Estados Unidos y referido de buen grado por los conocedores o sus imitadores, al filósofo John Rawls. No hay que con-

fundirlo con el neoliberalismo económico de la mundialización o con los liberales clásicos en tanto que partido hay que evitarlo porque no se trata de esto. El liberalismo político al estilo de Rawls inspira por una parte una reflexión no económica, sino política, y se presenta por otra parte como una doctrina global extraña a toda corriente partidaria. En el fondo, se parecería casi al proyecto republicano en su alcance, aunque distinguiéndose sin ambigüedad en su contenido. En efecto, el liberalismo político empieza en un registro bastante republicano por reconocer que el poder democrático es coercitivo como cualquier otro. Pero afirma de inmediato que la legitimidad de ese poder no está asegurada más que por una constitución o por reglas "cuyos puntos esenciales sobre los que todos los ciudadanos en tanto que personas libres e iguales deben razonablemente poder ponerse de acuerdo a la luz de los principios y los ideales admisibles por la común razón humana".[19]

Ahora bien, si aparentemente esta formulación difiere poco en su estilo de una declaración republicana de derechos del hombre y del ciudadano, se aleja en realidad mucho en su presupuesto fundamental. Porque en lugar de estar decretados desde arriba por la gracia de la iluminación de guías providenciales de espíritu jacobino, los puntos fundamentales del pacto social del liberalismo político son los productos de una conciliación entre los valores de grupos o categorías múltiples cuyos intereses no se trata para nada de hacer coincidir, porque se sabe que son distintos y que son aceptados como tales. Seguramente, esta conciliación debe hacerse so capa de principios e ideales "accesibles a la común razón humana". Pero una vez más, esta razón común tiene poco que ver con la universalidad abstracta y grandiosa de los dogmas del Siglo de las Luces. Más modestamente, es la que ayudaría a neutralizar, hasta donde se puede, los prejuicios particulares elevados en valores algunas veces incompatibles por unos y ot »s, encuadrándolos mediante algunos puntos de acuerdo simples, como el respeto recíproco o el derecho a un trato equitativo en la sociedad. Es especialmente lo que se entiende cuando Rawls distingue las identidades privadas reales de la identidad pública deseable, y sobre todo, cuando concluye que sería en vano esperar que las primeras no predominen un día sobre la segunda. Es probable que los demócratas compartan este sentimiento desde hace tiempo.

No obstante, parece también que las enseñanzas que extraen de ello divergen cada vez más. Antes de 1900, en la aurora del sufragio universal, dos opiniones se enfrentaban en Inglaterra en particular. Una sostenía que la libertad de un pueblo se encontraba tanto más garantizada cuando daba la impresión de ser homogénea, porque este factor limitaba los riesgos de conflictos y el recurso a la demagogia, colmando su aspiración a verse gobernada por dirigentes a su semejanza o supuestos como tales igualmente. En cambio, la otra opinión era que la

[19] J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 137.

diversidad social, cultural, lingüística o étnica de la población sometida a un mismo Estado constituía precisamente la mejor salvaguarda de su libertad, porque elevaba una barrera contra la propensión de este último a extender sin fin su dominio.[20] Pero es evidente que bajo el impacto simultáneo de nuevas corrientes migratorias y de la reivindicación de las minorías de toda especie, la disputa ha dejado hoy de ser académica. Divide profundamente a los demócratas más o menos "multiculturalistas", inclinados a llevar hasta el extremo el reconocimiento de las identidades, ya no exactamente privadas como comunitarias, así como la relativización de la identidad pública de aquellos, mayoritarios en Francia y en Alemania, que siguen planteando el primado de la libertad del individuo frente a las presiones del grupo, pensando en el obstáculo a su parecer insuperable que alzan contra el mantenimiento de una comunidad cívica.[21] Vemos que el populismo resurge en este caso una vez más con, de una parte, los defensores de los prejuicios exclusivos de cada componente de las sociedades fragmentadas y de la otra, los de los prejuicios unitarios inversos de un pueblo idealizado.

[20] Los dos portavoces de este debate fueron en 1861 y 1862, John Stuart Mill para la visión homogenizadora y Lord Acton en lo que respecta al punto de vista opuesto.

[21] Véase a este respecto, Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, Peter S., "Beyond Cultural Identity: Reflections on Cultural and Multicultural Man", en Larry A. Samaver y Richard E. Porter (comps.), *Intercultural Communication: A Reader*, Belmont, California, Wadsworth Publising, 1974, pp. 262-380.

ALEXANDER, Jeffrey C., "Collective Action, Culture, and Civil Society: Secularizing, Updating, Inverting, Revising and Displacing the Classical Model of Social Movements", en Jon Clark y Marco Diani (comps.), *Alain Touraine*, Londres, Falmer Press, 1996, pp. 205-234.

—— y Philip Smith, "The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies", *Theory and Society*, 22 (1993), pp. 151-207.

ALEXY, Richard, "Discourse Theory and Human Rights", *Ratio Suris*, 3, 1996.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

ANDREW, Edward, *Shylock's Rights: A Grammar of Lockian Claims*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.

ARATO, Andrew y Jean Cohen, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1993.

ARONOWITZ, Stanley, "Reflections on Identity", en John Rajchman (comp.), *The Identity in Question*, Nueva York, Routledge, 1995, pp. 111-127.

BALIBAR, Étienne e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe; les Identités Ambigues*, París, La Découverte, 1988.

——, "Culture and Identity", en John Rajchman (comp.), *The Identity in Question*, Nueva York, Routledge, 1995, pp. 173-196.

BARRY, Brian "Self-Government Revisited", en su *Democracy, Power and Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

BAUBÖCK, Rainer, "Sharing History and Future? Time Horizons of Democratic Membership in a Age of Migrations", *Constellations*, 4:3, enero de 1998.

BAUMAN, Zygmunt, "From Pilgrim to Tourist or a Short History of Identity", en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996.

BEINER, Ronald, *What's the Matter with Liberalism?*, Berkeley, University of California Press, 1992

——, *Philosophy in a Time of Lost Spirit; Essays on Contemporary Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

BÉLANGER, André J., *Framework for a Political Sociology*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.

BELL, Daniel, "The World and the United States in 2013", *Daedalus*, 116 (1987), pp. 1-31.

BELLAMY, Richard, "Citizenship and Rights", en su libro *Theories and Concepts of Politics*, Nueva York, Manchester University Press, 1993, pp. 43-76.

BENDIX, Reinhard, *Nation-Building and Citizenship: Studies for our Changing Social Order*, Nueva York, Doubleday, 1969.

BERAN, Harry, "A Liberal Theory of Secession", *Political Studies*, 32 (1984), núm. 1.

BERLIN, Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Nueva York, Oxford University Press, 1969.

——, "The Bent Twig", en Henry Hardi (comp.), *The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Vintage Books, 1992.

BOBBIO, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

BOISMENU, Gerard, "Perspectives on Quebec-Canada Relations in the 1990's: Is the Reconciliation of Ethnicity, Nationality and Citizenship Possible?", *Canadian Review of Studies on Nationalism*, 23 (1996), pp. 99-109.

BORGES, Jorge Luis, "Nuestro pobre individualismo", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

BUCHANAN, Allen E., "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics*, 99 (1989).

——, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Westview Press, 1991.

——, "Theories of Secession", *Philosophy and Public Affairs*, núm. 1, 26 (1997), pp. 31-62.

BURGESS, Michael y Alain Gagnon, *Comparative Federalism and Federation: Competing Traditions and Future Directions*, Nueva York, Hemel Harvester Wheatsheaf, 1993.

——, "Ethnicity, Nationalism and Identity in Canada-Quebec Relations: The Case of Quebec's Distinct Society", *Journal of Commonwealth & Comparative Politics*, núm. 2, 34 (1996) pp. 46-64.

BURRIN, Phillipe, *La dérive fasciste*, París, Seuil, 1986.

CALHOUN, Craig (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.

CANEY Simon, David George y Peter Jones (comps.), *National Rights, International Obligations*,, Boulder, Westview Press, 1996.

CANOVAN, Margaret, *Nationhood and Political Theory*, Chetelham, Elgar, 1996.

COCHIN, Augustin, *Les sociétés de pensée et la démocratie*, París, Presses Univesitaires de France, 1979.

COHEN, Jean y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.

CONNOR, Walker, *Ethnonationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

COOK, Ramsay, *Canada, Quebec, and the Uses of Nationalism*, Toronto, McClelland and Stewart, 2ª ed., 1995.

DAHRENDORF, Ralph, "The Changing Quality of Citizenship", en Bart van Steenbergen (comp.), *The Condition of Citizenship*, Londres, Sage, 1994.

DENITCH, Bogdan, *Ethnic Nationalism: The Tragic Death of Yugoslavia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

DÍAZ Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991.

——, "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico en México", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM, 1996.

DWORKIN, Ronald, *New York Review of Books*, 17 de abril de 1983.

——, *Taking Rights Seriously*, Londres, Ducworth, 1977.

——,"Rights as Trumps", en Jeremy Waldron (comp.) *Theories of Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

D'OLIVEIRA, H. U., "European Citizenship: Its Meaning, Its Potential", en Renard Dehousse (comp.), *Europe after Maastricht: An ever closer Union?*, Münich, Beck, 1994.

D'SOUZA, Dinesh, "The Big Chill? Interview with Dinesh D'Souza", en Paul A. Berman (comp.), *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Nueva York, Dell Publishers, 1992, pp. 29-39.

ELAZAR, Daniel, *Federal Systems of the World*, Longman, Essex, 1991.

ERIKSON, Erik H., *Identity and the Life Cycle*, Nueva York, International Universities Press, 1959.

ESCALANTE, Fernando, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1992.

FERRY, Jules, *La République des Citoyens*, París, Imprimerie Nationale, vol. 2, 1996.

FLATHMAN, Richard E., *Towards a Liberalism*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1989.

FLORES, William V. y Rina Benmayor, "Constructing Cultural Citizenship", en *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights*, Boston, Beacon Press, 1997.

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.

FRASER, Nancy, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", *New Left Review*, 212, 1995, pp. 68-93.

FRIEDMAN, Marilyn, "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community", *Ethics*, 99 (1989), pp. 275-290.

FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Avon Books, 1993.

GAGNON, Alain, "The Moral Foundations of Asymmetrical Federalism: A Normative Exploration" (mimeo.).

GALSTON, William A., "Political Economy and the Politics of Virtue: U.S. Public Philosophy at Century's End" (mimeo.).

GAUTHIER, David, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

GELLNER, Ernest, "Nationalism", en su *Thought and Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

——, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

——, *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*, Nueva York, Penguin Books, 1994.

——, "¿Tienen cordón umbilical las naciones?", *Nations and Nationalism*, 2 (1996), pp. 366-370.

——, "The Importance of Being Modular", en John Hall (comp.), *op. cit.*, pp. 32-55.

GERMANI, Gino, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1962.

GLENDON, Mary Ann, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Nueva York, The Free Press, 1991.

GONZÁLEZ Casanova, Pablo, "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico", en su libro *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM, 1996.

GRAY, John, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres-Nueva York, 1989.

GUTMANN, Ammy, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, 22 (1993), núm. 3, pp. 171-204.

HABERMAS, Jürgen, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", en Ronald Beiner (comp.), *Theorizing Citizenship*, Albany (NY), State University of New York Press, 1995, pp. 255-282.

——, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

——, *"Vernunftig" versus "Wahr" oder die Moralder Weltbildert. Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

——, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en Charles Taylor, *et al.*, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

HALL, John (comp.), *Civil Society*, Cambridge, Polity Press, 1995.

——, "In Search of Giant Society", en John Hall (comp.), *op. cit., pp.* 1-31.

HALL, Stuart y Paul du Gay (comps.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996.

HANNUM, Hurst, *Autonomy Sovereignty, and Self-Determination. The Accomodation of Conflicting Rights*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.

HIRSCHMAN, Albert O., "On Democracy in Latin America", *The New York Review of Books* 33 (6), 10 de abril de 1986.

HOBBES, Thomas, *Leviatán*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985 (1651).

HOBSBAWM, Eric, "Some Reflections on 'The Break-up of Britain'", *New Left Review*, núm. 105, 1977.

—— y Terence Ranger (comps.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

——, *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 2ª ed., 1992.

——, "Identity Politics and the Left", *New Left Review*, núm. 217, mayo-junio 1996.

——, "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", en Gopal Balakrishnan (comp.) *Mapping the Nation*, Londres, Verso, 1996.

HUNTINGTON, Samuel P., "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (1993), núm. 3, pp. 22-49.

——, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1997.

IGNATIEFF, Michael, *The Warrior's Honor. Ethnic War and the Modern Conscience*, Nueva York, Metropolitan Books, 1998.

KATZ, Ellis y George Tarr (comps.), *Federalism and Rights*, Lanham, Rowman & Littiefield, 1996.

KEDOURIE, Elie, *Nationalism*, Oxford, Blackwell, 4ª ed., 1993.

KIMBALL, Roger, "The Periphery *vs.* the Center. The MLA in Chicago", en Paul A. Berman (comp.), *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Nueva York, Dell Publishers, 1992, pp. 315-321.

KLOSKO, George, "Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism", *American Political Science Review*, 91 (1997), núm. 3, pp. 365-646.

KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

—— y Norman Wayne, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, 104 (1994), pp.352-381.

LANDES, Joan M., *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

LECHNER, Norbert, "Cultura política y gobernabilidad", *Leviatán*, 67 (1997).

LEMARCHAND, Rene, *Burundi. Ethnocide as Discourse and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

LENOBLE, Jacques y Nicole Dewandre (comps.), *L'Europe au soir du siècle*, París, Esprit, 1992.

LÉVESQUE, René, *An Option for Quebec*, Toronto, Mc Clelland and Stewart, 1968.

LEVINSON, Sanford, "Is Liberal Nationalism an Oxymoron?", *Ethics*, 105 (1995).

LUND, William, "Politics Citizens, and the Good Lite: Assesing Two Versions of Ethical Liberalism", *Political Research Quarterly*, 49 (1996), pp. 479 – 504.

MACCORMICK, Neil, "Liberalism, Nationalism and the Post-Sovereign State", *Political Studies*, 44 (1996), pp. 553-567.

MACINTYRE, Alasdair, "Rights, Practices and Marxism", *Analyse & Kritik*, 7 (1985).

MAIER, Charles S., "The Moral Crisis of Democracy", *Foreign Affairs*, vol. 73 (1994), núm. 4, julio-agosto, pp. 48-64.

MANIN, Bernard, "Metamorfosis de la representación", en Mario dos Santos (comp.), *¿Qué queda de la representación política?*, Caracas, Clacso-Nueva Sociedad, 1992.

MARGALIT, Avishai y Joseph Raz, "National Self-Determination", *The Journal of Philosophy*, 87 (1990), núm. 9.

MARSHALL, Thomas Humprey, *Citizenship and Social Classes and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

——, *Class, Citizenship and Social Development*, Nueva York, Doubleday, 1965.

MARTÍNEZ Peláez, Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

MARTINIELLO, Marco (comp.), *Migration, Citizenship and Ethno-National Identities in the European Union*, Aldershot, Avebury, 1995.

MCCARTHY, Thomas, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics*, 105 (1994), pp. 44-63.

MCKAY, D., "On the Origins of Political Unions. The European Case", *Journal of Theoretical Politics*, 9 (1997), núm. 3, pp. 279-296.

MCROBERTS, Kenneth, *Misconceiving Canada: The Struggle for National Unity*, Toronto, Oxford *University* Press, 1997.

MELUCCI, Alberto, "The New Social Movements: A Theoretical Approach", *Social Science Information*, 19 (1980).

——, "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", *Social Research*, 52 (1985), núm. 4, pp. 798-816.

MICHELMANN, Hans y Panayotis Soldatos, *Federalism and International Relation, The Rol of Subnational Units*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

MILNE, David, "Equality or Asymmetry: Why Choose?", Ronald Watts y David Brown (comps.), *Options for a New Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

MILL, John Stuart, *On Liberty*, Nueva York, Henry Regnery, 1861.

MILLER, David, *On Nationality. Self Determination and Cultural Pluralism*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

MONTOYA, Rodrigo. "La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann

(coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM, 1996.

MOUFFE, Chantal (comp.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso, 1992.

——, "Democratic Politics and the Question of Identity", en John Rajchman (comp.), *The Identity in Question*, Nueva York, Routledge, 1995, pp. 33-45.

MURILHO de Carvalho, José, *Desenvolvimiento de la ciudadanía en Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1995.

NEAL, Patrick, "Vulgar Liberalism", *Political Theory*, 21 (1993), núm. 4, pp. 623-642.

NECAK Luk, Albina, "The Linguistic Aspect of Ethnic Conflict in Yugoslavia", en Payam Akhavan y Robert Howse (comps.), *Yugoslavia: the Former and Future. Reflections by Scholars from the Region*, Génova, UNRISD, 1995.

NIELSEN, Kai, "Secession: The Case of Quebec", *Journal of Applied Philosophy*, núm. 1, 10 (1993).

NODIA, G., "Nationalism and Democracy", *Journal of Democracy*, Johns Hopkins University, 1992.

NORMAN, Wayne, "The Ethics of Secession as the Regulation of Secessionist Politics", en Margaret Moore (comp.), *National Self-Determination and Secession*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

——, "The Ideology of Shared Values: A Myopic Vision of Unity in the Multi-Nation State", en Joseph Carens (comp.), *Is Quebec Nationalism Just? Perspectives from Anglophone Canada*, Montreal, McGill-Queens University Press, 1995.

NOVAK, Michael, *Choosing Our King*, Nueva York, Mac Millan, 1974.

NOZICK, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974.

O'DONNELL, Guillermo, "Acerca del Estado, la democratización y algunos problemas conceptuales", *Desarrollo económico*, (130) 1993.

PAPADOPOULOS, Iannis, *Dynamique du discours politique et conquête du pouvoir*, Berna, Lang, 1989.

PAREKH, Bhikhu, "Liberalism and Colonialism: a Critique of Locke and Mill" en Jan Nederveen y Bhikhu Parekh (comps.), *The Decolonization of Imagination*, Londres, Zed Books, 1995.

PARFIT, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

PEYSER, Alexia y Juian Chackiel, "La población indígena en los censos de América Latina", en *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, Santiago de Chile, CELADE-CIDO-FNUAP-ICI, 1994.

PITKIN, Hanna, *Wittgenstein and Justice. On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*, Berkeley, University of California Press, 1972.

PRIMO DE RIVERA, José Antonio, "En vísperas del baile de máscaras", en su libro *Obras Completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, 1945.

PRZEWORSKI, Adam, "Ama a incerteza e será democrático", *Novos Estudos* (CEBRAP) (9), 1984, pp. 36-46.

——, *Democracia y Representación*, I Congreso Interamericano, octubre 1997 (mimeo.).

PSACHAROPOULOS, George y Harry Anthony Patrinos (comps.), *Indigenous People and Poverty in Latin America. An Empirical Analysis*, Washington D.C., The World Bank, 1994.

PUTNAM, Robert, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

RAJCHMAN, John (comp.), *The Identity in Question*, Nueva York, Routledge, 1995.

RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.

——, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.

——, "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, 92 (1995), núm. 3, pp. 132-180.

REQUEJO, Ferran, "Diferencias nacionales y federalismo asimétrico", *Claves de la razón práctica*, núm. 52, Madrid, 1956, pp. 24-37.

——, (comp.), *Estado plurinacional y asimetría federal. El debate sobre la articulación política de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, Madrid, Trotta, 1998.

——, *European Citizenship, Multiculturalism and the State*, Nomos, 1998.

——, *Teoría Crítica y Estado Social. Neokantismo y Socialdemocracia en J. Habermas*, Barcelona, Anthropos, 1991.

——, "Cultural Pluralism, Nationalism and Federalism. A Revision of Democratic Citizenship in Plurinational States", *European Journal of Political Research*, (en prensa).

——, "Los análisis sobre acuerdos federales. Una revisión", *Revista de Gobierno y políticas públicas*, núm. 2, 1998.

——, "Pluralismo, democracia y federalismo", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, 1996, pp. 93-120.

RORTY, Richard, "Sind Aussagen universelle Geltungsanspruche?", *Deutsche Zeitschrift fur Philosophe*, núm. 6, 1994.

——, "Justice as a Larger Loyalty", ponencia presentada en la Seventh East-West Philosophers Conference, Universidad de Hawai, enero de 1995.

ROSALDO, Renato, "Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism", en William Flores y Rina Benmayor (comps.), *Latino Cultural Citizenship*, Boston, Beacon Press, 1994.

ROSANVALLON, Pierre, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Editions Gallimard, 1992.

ROSENBLUM, Nancy (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.

SAID, Edward, "The Politics of Knowledge", en Paul A. Berman (comp.), *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Nueva York, Dell, 1992, pp. 172-189.

SANDEL, Michael, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12 (1984), núm. 1, pp. 81-96.

——, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHLESINGER, Arthur, *The Disuniting of America*, Nueva York, Norton & Company, 1991.

SIMPSON, Catherine, R., "On Differences: Modern Language Association Presidential Address 1990", en Paul A. Berman (comp.), *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Nueva York, Dell Publishers, 1992, pp. 40-60.

SMITH, Anthony D., *Theories of Nationalism*, Londres, Duckworth, 1971.

——, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

——, *National Identity*, Reno, Nevada, University of Nevada Press, 1991.

——, *National Identity*, Londres, Penguin Books, 1991.

——, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity, Cambridge, 1995.

SPINNER, Jeff, *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994.

STABB, Martin S., *The Quest of Identity*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967.

STAVENHAGEN, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

——, *The Ethnic Question. Development, Conflicts and Human Rights*, Tokio, United Nations University Press, 1990.

——, "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (coords.), *Construir la democracia: derechos humanos. Ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1996a.

——, *Ethnic Conflicts and the Nation State*, London, MacMillan, 1996b.

——, "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", *Revista de la CEPAL*, núm. 62, 1997.

STENBERGEN, Bart van (comp.), *The condition of Citizenship*, Londres, Sage, 1994.

STOKER, Laura, "Interest and Ethics in Politics", *American Political Science Review*, núm. 2, 86 (1992), pp. 369-380.

TARITON, Charles, "Symmetry and Asymmetry as Elements of Federalism: A Theoretical Speculation", *Journal of Politics*, 27 (1965), núm. 4.

TAYLOR, Charles, *Sources of Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.

——, "The Liberal-Comunitarian Debate", en Nancy Rosenblum (comp.), *op. cit.*

——, "Shared and Divergent Values", en Ronald Watts y David Brown (comps.), *Options to a New Canada*, Toronto, Toronto University Press, 1991.

——, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1992.

——, "Alternative Futures", en Guy Laforest (comp.), *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993.

——, *et al.*, *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

TILLY, Charles, "Citizenship, Identity and Social History", *International Review of Social History*, 40, suplemento 3, julio de 1998, pp. 1-17.

TISHKOV, Valery, *Ethnicity, Nationalism and Conflicts in and after the Soviet Union. The Mind Aflame*, Génova, UNRISD, 1994.

TOURAINE, Alain, *The Voice and The Eye*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.

TULLY, James, "Wittgenstein and Political Philosophy", en *Political Theory*, 17 (1989), núm. 2, pp. 172-203.

——, *Philosophy in an Age of Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

——, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

VIARD, J. (dir.), *Aux sources du populisme nationalisme: L'Urgence de Comprendre*, Toulon, Orange, Marignane, Editions de l'Aube, 1996.

VIGUERIE, J., De "Considérations au sujet d'un 'patriotisme humanitaire'", *Catholica* (55), primavera de 1997.

WALZER, Michael, *Spheres of Justice*, Nueva York, Basic Books, 1983.

——, "The Civil Society Argument", en Chantal Mouffe (comp.), *Dimensions of Radical Democracy*, Londres, Verso, 1992.

WATTS, Ronald, "The Federative Superstructure", en Ronald Watts y David Brown (comps.), *Options to a New Canada*, University of Toronto Press, Toronto 1991.

——, "Contemporary Views on Federalism", en D. Villiers (comp.) *Evaluating Federal Systems*, Juta and Co., 1995.

WEBER, Eugene, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France*, 1870-1914, Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1979.

WEBER, Jeremy, *Reimagining Canada: Language, Culture, Community and the Constitution*, Montreal, McGill University Press, 1994.

WEST, Cornell, "The New Cultural Politics of Difference", en Charles Lemert (comp.), *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1993, pp. 577-590.

WILMSEN, Edwin e Ian McAllister (comps.), *The Politics of Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

WILLIAMS, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard, Harvard University Press, 1985.

WINCH, Peter, "Certainty and Authority", en Phillipps Griffiths (comp.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, I, 241, Oxford, 1953.

——, *On Certainty*, Londres, 1969.

YACK, Bernard, "Reconciling Liberalism and Nationalism", *Political Theory*, 23 (1995), pp. 166-182.

YAEL, Tamir, *Liberal Nationalism. Studies in a Moral, Political and Legal Philosophy*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993.

YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1990.

Demócratas, liberales y republicanos,
Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2000, en Imprenta de Juan Pablos, S.A., Mexicali 39, Colonia Hipódromo Condesa, México 06100, D.F.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.

Tiraje: 1000

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Este libro trata del *malaise* que caracteriza la pérdida de certidumbre en torno a los modelos de ciudadanía y constitución de las comunidades políticas. Es el resultado de un coloquio que se organizó en El Colegio de México en torno a la discusión de cuatro temas que están estrechamente vinculados entre sí: la constitución de identidades colectivas, la relación entre derechos individuales y colectivos, la concepción de la sociedad civil así como la función del estado de derecho. Las aportaciones individuales de los autores muestran las múltiples facetas del debate contemporáneo acerca de esos problemas. El título, *Demócratas, liberales y republicanos* refleja la conciencia de que detrás de la aparente homogeneidad en la concepción moderna de la ciudadanía y sus instituciones se esconden diversas tradiciones de pensamiento.

ISBN 968-12-0989-3
9 789681 209896

EL COLEGIO DE MÉXICO